Ausgegeben den 1. Oktober 1899.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG,

UND

PROF. LIC. BERNHARD BESS,

ZUR ZEIT HÜLFSARBEITER AN DER KGL. UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK ZU GÖTTINGEN.

XX. Band, 3. Heft.

GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1899.

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse des zweiten Herausgebers.

Beiträge zur Geschichte der Eschatologie.

Von

Wilhelm Bousset in Göttingen.

(Schluſs.) [1]

Byzantinische Weissagungen.

Nachdem Sackur uns einen im ganzen zuverlässigen Text des lateinischen Methodiusbuches geliefert und dieses interessante Weissagungsbuch in einer gründlichen Untersuchung behandelt hat, verlohnt es sich auch wohl der Mühe, eine Reihe späterer byzantinischer Weissagungen, die sich zum Teil an das Methodiusbuch anschlieſsen, einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

In dem einzigen uns bisher zugänglichen griechischen Text der Revelationes Methodii findet sich (Orthodoxographa I, S. 97 Z. 10 ff.) eine lange Interpolation. Das betreffende Stück erweist sich als solche schon durch eine Vergleichung mit dem bisher bekannten lateinischen Text. Es beginnt überdies ausdrücklich mit den Worten: ἄλλη ἑρμηνεία λέγει. Zezschwitz [2] verfuhr also nicht gerade glücklich, wenn er gerade auf dieses Stück die Zeitbestimmung des Methodiusbuches aufbaute.

Genauer besehen zerfällt das eingeschobene Stück in zwei Fragmente. Das eine (im folgenden M I A) beginnt mit der Schilderung einer groſsen Not der Byzantiner und ihrer plötzlichen Errettung durch einen Herrscher und bringt

1) Vgl. S. 103.

2) Römisches Kaisertum, S. 64 ff.

dann eine längere Reihe byzantinischer Herrscher. Das andere (M IB) beginnt mit einer ausführlichen Schilderung der Belagerung Konstantinopels, läuft eine Weile dem Urmethodius (M) parallel und schildert dann ausführlich die Siege jenes plötzlich erstehenden Herrschens über den Islam.

Diese Stücke sind nun verwandt oder identisch mit einer Reihe von apokalyptischen Stücken, die Vassiliev [1] neuerdings veröffentlicht hat. In Betracht kommen 1) *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου λόγος ἐκ τὴν ὅρασιν τοῦ Δανιήλ* (eine Überarbeitung des Methodiusbuches [M II] Vassiliev p. 33—38), 2) *ὅρασις τοῦ Δανιήλ* (D I), p. 38—43, 3) Anonymi de rebus Byzantinis vaticinium (erstes Stück = BV), eine Weissagung, die, wie ihr letztes Wort zeigt, unter der Herrschaft der Isaurer geschrieben ist, p. 47—49. 4) Vaticinium ex vita sancti Andreae Salo, eine Weissagung, die für die zweite Hälfte der von uns zu untersuchenden Weissagung in Betracht kommt, p. 50—56, endlich 5) *ἡ ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ* D II. Ein spätes Machwerk wohl schon aus dem Zeitalter der Kreuzzüge, in dem die Elemente älterer Weissagungen in verwirrender Weise durcheinander geworfen sind, p. 43—47. Die Weissagung ist aufserdem veröffentlicht von E. Klostermann in den Analekten zur Septuaginta (Nachträge Z. AT. W. 1895, übersetzt und erklärt von Macler, Revue d. l'hist. des Rel. 1896). Was ich über diese Schrift im Antichrist S. 41 ff. ausgeführt habe, ist nach dem, was folgt, zu ergänzen und zu berichtigen. Nach dem Werte und Alter der Apokalypsen habe ich auch D A I im Antichrist hier D II, dagegen D A II (Antichrist S. 177 ff.) hier D I genannt.

Ich stelle nun im folgenden den in Betracht kommenden Text mit Erklärung nach einzelnen Abschnitten geordnet zusammen. Da die Texte nicht gerade jedermann zugänglich sind, so habe ich sie möglichst vollständig wiedergegeben.

---

1) Anecdota Graeco Byzantina I, Mosq. 1893.

I. B V [1]. *Συρία τότε μέγα γελάσει καὶ κροτήσουσι χεῖρας αὐτῶν καὶ στιλβώσουσι τὰς ῥομφαίας αὐτῶν τοῦ καταπατῆσαι χώραν τῶν Ἑλλήνων ... καὶ ἔσται οὐαὶ ἐπὶ πάντα τὰ ὀχυρώματα αὐτῶν. συντέλεια ἐπὶ ἀσεβεῖς ἥξει ἐξ ἀσθενηκότων προσώπων αὐτῶν καὶ συνάξει ὡς ἄμμιον αἰχμαλωσίαν. ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῆς ἱππασίας στρατοπεδεύσει ὁ Θηρευτὴς Ἰσμαὴλ καὶ εἰσελεύσεται εἰς πάντα τὰ ὑποστηρίγματα τῆς θρηνίας καὶ κροΐσει ἕως Χαλκηδόνος καὶ δεσμεύσει τοὺς μεγιστάνους αὐτῆς καὶ ἐν καιρῷ σπορᾶς συνθήκας θήσουσιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσμαὴλ μετὰ τοῦ βασιλέως τῆς Ἑπταλόφου ἐπὶ καιρὸν καὶ ἥμισυ καιροῦ καὶ οὐ σταθήσονται ἀπολέσαι αὐτοὺς ὄλεθρον.* [*κρατήσει δὲ τὸ κέρας τῆς πορφυρᾶς ἔτη νβ'. τελεσθέντι τῷ λβ' ἑβδομαδικοῦ τοῦ ἑβδόμου χρόνου* [2] *ἰνδικτιῶνος ιβ' τ'τε ταραχθήσεται Σκυθία.*]

M II [3]. *Διὰ δὲ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν θυμωθήσεται ὁ θεὸς ἀπ' αὐτῆς καὶ προσκαλέσεται τὸν Θηρευτὴν Ἰσμαὴλ καὶ κινήσει ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ... καὶ εἰσελεύσονται ἐν τῇ πόλει τῇ Ἑπταλόφῳ ἐν ἅρμασι καὶ ἵπποις καὶ ἕνεκαν τούτων πολλῆς αἱματεχυσίας* (?), *οὐκ ὀλίγον ποιήσαντες δὲ καὶ σκῖλα. τί χρὴ λέγειν; καὶ εἰσῆλθεν Ἰσμαὴλ τῷ ἀγγέλῳ* (?) *ἕως Ἀτταλῶν ...* [4]. *Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἤτοι τῷ ἑβδομαδικῷ χρόνῳ ἐν ᾧ πληροῦται ὁ ἀριθμὸς τῶν Ἰσμαηλιτῶν καὶ τῆς δυναστείας αὐτῶν, ἧς κατεκράτησαν, καὶ ἠρήμωσαν Ρωμανίαν τε καὶ Πισιδίαν καὶ τὰς λοιπὰς νήσους εὑρισκομένους πλησίον Ῥώμης, Καλαβρίαν καὶ Σικελίαν τὴν καλουμένην Τυρραννίδα πόλιν.*

D I [5]. *καὶ ἐν τῷ πληρωθῆναι τὸ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος ἐπι-*

1) Die Weissagung schliefst sich an an eine Reihe kurzer Weissagungen über verschiedene Länder. Unter diesen ist die aus Methodius bekannte Weissagung über Äthiopien.

2) Hier ist, wie wir weiter unten sehen werden, entschieden eine Überarbeitung eingetreten. Die Worte *ἑβδομαδικὸς χρόνος* stammen aus der Quelle, wie aus einem Vergleich mit M II zu ersehen ist.

3) Die Weissagung schliefst sich an an eine aus Methodius bekannte kurze Ausführung über 2 Thess. 2 (Vassiliev 35).

4) Hier steht zunächst ein kurzes Gespräch zwischen Daniel und dem Engel. Dann folgt ein Satz über Verfall des Opfers und Priestertum aus dem Methodius. — Auch die nun folgende Zeitangabe stammt übrigens aus Methodius.

5) D I beginnt mit einer an D II erinnernden kurzen Weissagung über Rom, das von einem *μειράκιον* verdorben wird, und über andere Länder. Daran schliefst sich ein Satz aus Methodius über Entweihung der Opfer und Verachtung der Priester. Dann heifst es wie oben.

βλέψει κύριος ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιήσει αὐτὴν τρομάξαι. καὶ μετὰ ταῦτα ἐκπλήξουσιν καὶ ὀλολύξουσιν υἱοὶ Ἰσμαὴλ ἀποφεύγοντες εἰς Μαριανά. καὶ μετὰ ταῦτα ἐπελεύσονται πάλιν οἱ υἱοὶ Ἰσμαὴλ εἰς τὴν γῆν τῆς Ἑλινίας οἱ μέν κλητοί, οἱ δὲ ἄκλητοι εἰς πόλιν Τυράννου.

M IB. καὶ τότε ἐλεύσεται ὁ Ἰσμαὴλ ἐν ἅρμασι καὶ ἵπποις μυριοπλύσιος, ἐξελεύσεται γὰρ ἐν πρώτῳ μηνὶ τῆς ἐννάτης ἐπινεμήσεως καὶ συλλύβοι τὰς πόλεις τῆς ἀνατολῆς κατακλίζων πάσας. μερισθήσεται δὲ εἰς τρία καὶ τὸ μὲν ἓν μέρος χειμάσει εἰς Ἔφεσον τὸ δὲ ἕτερον εἰς Πέργαμον. καὶ τὸ ἄλλον εἰς τὰ Μαλλάγινα. οὐαί σοι χώρα Φρυγία καὶ Παμφιλία καὶ Βηθανία (Bithynien). ὅταν γὰρ παχνίσῃ ὁ Ἰσμαὴλ παραλαμβάνει σε. ἐπελεύσεται γὰρ ὥσπερ πῦρ καταφλέγον ἅπαντας. καὶ ἐν ταῖς ναύκλαις αὐτοῦ ἑβδομήκοντα χιλιάδες ἔσονται. καὶ ἐρημώσουσι τὰς νήσους καὶ τοὺς τὴν παραλίαν οἰκοῦντας. καὶ ἀπελεύσονται εἰς τὸ Βυζάντιον. τότε περάσῃ πᾶς Ἰσμαὴλ καὶ αὐτοὶ πολιορκήσουσι τὸ Βυζάντιον καὶ στήσει ὁ πρῶτος τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἐνάντι σου Βύζα. καὶ ἄρξηται πολεμεῖν καὶ συντρίψει τὴν πύλην ξυλοκέρκην καὶ εἰσελεύσεται ἕως τοῦ βοός. τότε βοῖς βοήσει καὶ ξηρόλαφος κραυγάσῃ συγκοπτόμενος ὑπὸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν. Dann wird weiter erzählt, wie Gott nur in der höchsten Not eine günstige Wendung der Dinge eintreten läfst. Darauf folgt in wörtlicher Anlehnung an den Urmethodius die Weissagung von dem, wie aus dem Weinrausch erwachenden König und darauf wieder, gegenüber dem Urmethodius bedeutend erweitert (s. u.), die Siegeszüge dieses Königs.

D II. τότε ταραχθήσονται ἔθνη τὰ καθήμενα ἐπὶ τὰ βόρεια μέρη . . . καὶ καταβήσονται μετὰ θυμοῦ ἕως τὸν μέγαν ποταμὸν καὶ χωρισθήσονται εἰς τέσσαρας ἀρχάς. καὶ ἡ μὲν πρώτη χειμάσει εἰς τὴν Ἔφεσον, εἰς τὰ Μαλάγηνα δὲ ἡ δευτέρα, ἡ δὲ τρίτη ἐν (ἐν) Ἄκρᾳ κάμπου ἤτοι εἰς τὴν Πέργαμον, ἡ δὲ τετάρτη εἰς Βιθυνίαν καὶ σωρεύσουσιν ξύλα πολλὰ καὶ καταπατήσουσιν αὐτὴν εἰς ὄρεια. Es folgt eine Schilderung einer Bestürmung von Byzanz. In dieser heifst es τότε βοῖς βοήσει καὶ Ξηρόλαφος θρηνήσει καὶ τὸ σταθόριν εἰπῇ στάμια εἰρήνη ὑμῖν, ἡ ἐκδίκησις αὕτη ἐπὶ τῶν ἀνηκόων. (Folgt die Erzählung von der wunderbaren Auffindung des Zukunftskaisers.)

Alle unsere Quellen beginnen übereinstimmend mit der Schilderung einer Belagerung von Byzanz. Am ausführlichsten ist M IB. Hier finden wir die eine Deutung ermöglichenden konkreten Züge am besten bei einander.

Dieses Stück hat nun bereits Zezschwitz [1] näher unter-

1) Römisches Kaisertum, S. 64.

sucht und meines Erachtens richtig datiert. Er findet hier die Belagerung Byzanz' vom Jahre 717/18 beschrieben. Ich möchte versuchen, diesen Ansatz durch neue Gründe zu stützen. — Wenn die Weissagung mit der Schilderung eines erneuten Hervorbrechens des Islams im neunten Indiktionenjahre beginnt, so war das für die Geschichte des Islams wichtige Jahr 711 (Xeres de la Frontera) das neunte in der Indiktionenreihe. In unserer Weissagung wird allerdings nur erzählt, dafs der Islam auf seinem neuen Siegeszug die Städte des Ostens einnehmen werde. Doch werden schon im Jahre 712 grofse Fortschritte des Islam im Osten berichtet. Der islamische Feldherr Maslama begann in diesem Jahre die Eroberung des Pontus (Lebeau, Hist. des bas empires LXII 48). Immerhin kann da das vorhergehende Jahr als der Beginn des erneuten Anschwellens islamitischer Macht genannt werden. In den folgenden Jahren drang dann Maslama allmählich nach Westen vor. Im Jahre 716 teilte er seine Heere in drei Haufen (Lebeau LXIII 12). Genau ist das in unserer Apokalypse geschildert. Dann nach einer Überwinterung der Heere in Kleinasien erfolgte der Anmarsch auf Byzanz (vgl. das rätselhafte *ὅταν γὰρ ταχνίσῃ ὁ Ἰσμαὴλ παραλαμβάνει σε*). Zugleich griff eine starke islamische Flotte Byzanz an (vgl. die Erwähnung der *ναύκλαι*). Auch das Überschreiten der Meeresenge ist dann in unserer Quelle beschrieben. Was dann folgt, die Schilderung von der Einnahme eines byzantinischen Thores, ist allerdings Zukunftsweissagung und nicht mehr Geschichte. — Wenn aber in B. V. von Verträgen die Rede ist, welche der König von Byzanz mit dem König der Ismaeliten machte, so trifft auch das auf den Anfang der Regierungszeit resp. der Prätendentenzeit Leos zu (716). (Vgl. Herzberg, Geschichte der Byzantiner, S. 68 f.)

So stimmt hier alles bis ins einzelne, und die Deutung auf die Belagerung von Byzanz 717/18 ist gesichert.

II. MIA[1]. *ἄλλη ἑρμηνεία λέγει· ὅταν καυχήσονται οἱ βάρβαροι λέγουσιν· οὐκ ἔχουσιν ἀνάρρυσιν οἱ Ῥωμαῖοι ἐκ τῶν χει-*

1) Hier beginnt die Interpolation (s. o.).

ρῶν ἡμῶν, ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ πολλοῦ φόρου ἐπιφερόμενος δυὸ λεπτὰ ὀνίσασθαι θέρμους ὃς ἐνεδύσατο σάκκον.

M II [1]. τότε βλασφημήσαντες οἱ Ἰσμαηλίται ἐροῦσιν ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνάῤῥυσιν ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν οἱ Ῥωμαῖοι. τότε αἰφνιδίως ἐξέλθωσιν οἱ τῆς πόλεως ἐκείνης τῆς καλουμένης Τυραννίδος καὶ εὑροῦσιν [τινα] δι' ἀποκαλύψεως Θεοῦ μέσον τῆς αὐτῶν πόλεως ἄνθρωπόν τιναν, οὗτινος τὸ ὄνομα ἦν ἔλαττον ἐν τῷ κόσμῳ. καὶ τοῦτον κρατήσαντες ἀπάξουσιν αὐτὸν μέχρι δίνης κἀκεῖ χρίσουσιν αὐτὸν εἰς βασιλέα, ὃν εἶχον οἱ ἄνθρωποι ὡσεὶ νεκρὸν καὶ οὐδὲν χρησιμεύοντα. ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ εἰς τὸ τριακοστὸν κεφάλαιον.

D I. καὶ ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ πολυφόρου ἐπιφερόμενος σημεῖα ἔχων τίτλωμα ἐπὶ τὸν δάκτυλον αὐτοῦ. ἡ λαλιὰ αὐτοῦ ἡδεῖα, ἡ ὁρὰ αὐτοῦ ἐπίκυφος, κολοβὸς τῇ στάσει. τότε αἰφνίδιον ἐξελεύσονται οἱ τῆς αὐτοῦ πόλεως Τυραννίδος καὶ ἐροῦσιν αὐτῷ (εὑροῦσιν αὐτόν) δι' ἀποκαλύψεως Θεοῦ, τὸ δὲ ὄνομα αὐτοῦ ἔσται τὸ τριακοστὸν στοιχεῖον. ἀναβιβάσαντες δὲ αὐτὸν ἐν ἅρματι καὶ χρίσονται αὐτὸν βασιλέα, ὃν ἐδόκουν οἱ ἄνθρωποι ὡς νεκρὸν εἶναι καὶ εἰς οὐδὲν χρησιμεύειν. καὶ ἐπιθήσει κύριος ὁ θεὸς τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κορυφὴν αὐτοῦ.

D II [1]. ἀπέλθατε ἐπὶ τὰ δεξιὰ μέρη τῆς ἐπαλώφου καὶ εὑρήσετε ἄνθρωπον . . . ἔχοντα ἐπὶ τὸν δεξιὸν πόδα μέσον τοῦ καλάμου ἧλον· λάβετε αὐτὸν καὶ στέψατε βασιλέα. (Der Gefundene wird von Engeln herbeigeführt und gekrönt.)

B V [2]. καὶ ἐξαναστήσεται αἰφνίδιος βασιλεὺς δίκαιος ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ οὗ γράμμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (?).

Den hier geweissagten König können wir mit absoluter Sicherheit bestimmen. Glücklicherweise wird uns gesagt, dafs der Name des Königs mit dem dreifsigsten *στοιχεῖον*, d. h. mit einem *Λ* beginnt. Nehmen wir hinzu, dafs gerade im Anfang seiner Regierung eine Belagerung von Byzanz durch den Islam geschildert wird, und dafs wir in dieser Belagerung bereits die vom Jahre 717/18 erkannt haben, so bleibt uns keine andere Wahl als die Leo III. des Isauriers. Er trat als Prätendent während der Belagerung Konstantinopels auf und wufste sich zunächst durch

1) Vorangeht die Schilderung der Belagerung Byzanz durch Ismael.

2) Weicht von den übrigen Rezensionen stark ab. Doch wird auch hier vorher eine Belagerung von Byzanz beschrieben.

kluge Verhandlungen mit dem Islam, für dessen Verbündeten man ihn hielt, einen Waffenstillstand zu verschaffen. Auf diesen kurzen Vertrag mit dem Islam scheint noch B V im Anfang anzuspielen. Von hier aus erklärt es sich auch, weshalb gerade auch auf ihn das aus Methodius I. stammende Wort angewandt wurde, dafs man ursprünglich nicht viel von ihm erwartet habe (ὃν εἶχον οἱ ἄνθρωποι ὡσεὶ νεκρὸν καὶ οὐδὲν χρησιμεύοντα).

Zuzugeben ist, dafs nicht alles in der Weissagung auf Leo III. pafst. Leo ist nicht als unbekannter Mann in Konstantinopel während der Belagerung auf wunderbare Weise „gefunden". Er war schon lange vorher als tüchtiger General bekannt. — Aber wenn man in dieser Weise suchen wollte, würde die Weissagung auf keinen byzantinischen Kaiser passen. Vielmehr ist anzunehmen, dafs eine schon fertige Zukunftsweissagung nur auf Leo gedeutet wurde. Wir sahen ja auch, wie schon am Schlufs des ersten Stückes (Belagerung Konstantinopels) die Zukunftsweissagung begann. Wir haben also folgenden Thatbestand vor Augen. Etwa im Anfang des Jahres 717 wurde unsere Weissagung im grofsen und ganzen entworfen. Das unaufhaltsame Vordringen des Islam wird geschildert, dann die halbe Erstürmung Byzanz', und in der höchsten Not ein Erretter, ein wunderbar auftauchender siegreicher Kaiser geschildert. Die Weissagung erfüllte sich zum Teil. Leo vertrieb den Islam von den Thoren von Byzanz und brach seine Macht. Und nun sah man den geweissagten König in ihm, dem König mit dem τριακοστὸν στοιχεῖον und erhoffte infolge der Weissagung (s. u.) noch weitere grofse Dinge von ihm.

Übrigens ist jene Weissagung von dem plötzlich auftauchenden Kaiser auch nicht erst 717 entstanden. Sie hat eine lange Geschichte hinter sich. Wenigstens war schon wenige Decennien vorher im Urmethodius das Kommen eines plötzlich wie aus dem Weinrausch erwachenden Kaisers geschildert. Und dieser Traum vom Zukunftskaiser ist aller Wahrscheinlichkeit nach viel älter. Es würde sich lohnen, den Spuren desselben einmal weiter nachzugehen.

An die Schilderung von der Auffindung der Könige

schliefst sich die seiner Siege und Erfolge gegen den Islam.

III. M IA. *τότε φησὶ διώξουσι τὸν Ἰσμαὴλ οἱ Ῥωμαῖοι εἰς τὸν Ἔθρυβον καὶ δουλώσουσιν αὐτὸν καὶ εἰρηνεύσει ἡ γῆ. καὶ ἐλθοι ἕκαστος εἰς τὴν κληρονομίαν αὐτῶν. καὶ πάλιν μετ᾽ ὀλίγον εἰσέλθοι ὁ βασιλεὺς ἐν πεδίῳ Γερσιὼν συνάψαι πόλεμον μετὰ τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἰσχυρον.*

M IB. *καὶ συνάψει πόλεμον μετὰ τῶν καταληφθέντων Ἰσμαὴλ ἐν τοῖς τόποις τῆς Ἀσίας ἐν τίπῳ λεγομένῳ Γεφύρᾳ καὶ πλήξει καὶ πληγήσεται.*

M II. *οὗτος ἐξελεύσεται εἰς τοὺς Ἰσμαηλίτας ἐν τόπῳ τινὶ λεγομένῳ Πετρίνῳ καὶ συγκροτήσουσιν πόλεμον ἰσχυρόν. ἐν δὲ τῷ τόπῳ ἐκείνῳ ἐστὶν φρέαρ δίστομον κἀκεῖ συγκόψονται ἀλλήλους ὥστε ἐκ τῶν αἱμάτων τῶν Ῥωμαίων καὶ τῶν Ἰσμαηλιτῶν μεστὸν γενέσθαι τὸ φρέαρ. καὶ παραδώσει κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἰσμαὴλ εἰς χεῖρας τοῦ βασιλέως καὶ μετὰ ταῦτα ἀποστελεῖ εἰς τὰς χώρας αὐτῶν καὶ ποιήσει κατασκευὴν πλοίων καὶ ἐρνεύσει* (?) *αὐτά* [1].

D I [2]. *ἐξελεύσεται δὲ κατόπισθεν τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἐν ὄχλῳ ἱκανῷ καὶ συνάψωσιν πόλεμον ἐν τύπῳ Παρτηνῆς, οἷος οὐ γέγονεν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ὥστε ἐκ τῶν αἱμάτων τῶν Ἰσμαηλιτῶν καὶ τῶν Ῥωμαίων ἵππον ἐπιβατεύμενον ἀποθανεῖν. κληθήσεται δὲ ὁ τόπος ἐκεῖνος λάκκος αἵματος. καὶ παραδωσεὶ κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἰσμαὴλ εἰς χεῖρας τῶν Ῥωμαίων* [3] *. . . καὶ στραφεῖς πάλιν ἐκζητήσει τὸ αἷμα αὐτῶν.*

Ich vermute, dafs alle die verschiedenen Ortsangaben *Γερσιών*, *Πετρίνῳ*, *Παρτηνῆ* zurückgehen auf die Angabe von Meth. IB *Γεφύρα*. Über diese Angabe hat bereits Zezschwitz S. 681 das Nötige beigebracht. Gephyra ist ein Ort in Syrien. Es liegen wahrscheinlich alte Reminiscenzen vor. Mit Recht erinnert Zezschwitz zugleich an die verschiedenen „Brücken“schlachten zwischen den Römern, Persern und Arabern.

---

1) Vielleicht ein Anklang an die Alexanderlegende, Budge, Alexander the Great, p. 373. 396.

2) D II spricht vom Siege über Ismaeliten, Äthiopen, Franken, Tartaren und alle Völker. — Den einen Teil der Ismaeliten wird der König mit dem Schwerte töten, den zweiten taufen und den dritten verfolgen *ἕως τοῦ Μονοδένδρου.*

3) *καὶ πληρωθήσεται τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου· παραδώσει τὸν ἁμαρτωλὸν εἰς χεῖρας ἀσεβῶν.*

Weiter berichten die Quellen:

M IB. *καὶ στραφεὶς ὁ βασιλεὺς συνάξει λαὸν ἐθνῶν καὶ τραυματίσει τὸν Ἰσμαὴλ τραυματίαν μεγάλην εἰς τὰ μέρη τοῦ Μενάνδρου.*

B V. *καὶ προσκαλέσεται τὴν Ἰνδίαν καὶ Καριὸν* (?) *συμπαραλάβει αὐτὴν . . . καὶ ἐξελεύσεται διὰ τῆς θαλάσσης τῆς μεγάλης Αἰθιωπίας. συμπαραλάβει δὲ Αἴγυπτον καὶ Ἀφρικήν* [1].

M IA. *καὶ μετὰ ταῦτα ἐξαποστελεῖ ὁ βασιλεὺς πρέσβεις* [εἰς] *τὰ ξανθὰ μέρη καὶ ἡμερώσει αὐτὸν καὶ διώξουσι τὸν Ἰσμαὴλ ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν. καὶ καταλήψει ὁ βασιλεὺς τοὺς υἱοὺς Ἄγαρ εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας καὶ συγκροτήσει πόλεμον ἰσχυρόν.*

M II. *καὶ ἄλλους ἀγγέλους αὐτοῦ ἀποστελεῖ εἰς τὰ ἐνδότερα μέρη τῆς Ῥώμης καὶ ἡμερώσει τὰ ξανθὰ ἔθνη καὶ ὁμοῦ διώξουσιν τὸν Ἰσμαήλ. καὶ τότε πληρωθήσεται ἡ προφητεία ἡ λέγουσα, ὅτι κίων καὶ σκίμινος διώξουσιν ἀγρόν.*

D I. *καὶ μετὰ ταῦτα ἀπολίσει πρέσβεις εἰς τὰ ξανθὰ γένη καὶ ὁμοῦ διώξουσιν τὸν Ἰσμαὴλ εἰς τὺς χώρας αὐτῶν καὶ πληρωθήσεται ὅτι λέων καὶ σκύμνος ὁμοῦ διώξουσιν* [2].

Die hier vorliegende Weissagung tritt in unseren Quellen in doppelter Form auf. Vielleicht ursprünglicher ist sie in der allgemeinen Form von M IB und B V (D II). Hier sammelt der gewaltige Fürst der Weissagung zum letzten entscheidenden Kampf die entferntesten Völker, Indien, Ägypten, Afrika, um sich. Da diese Weissagung zu der hier vorliegenden Situation gar nicht paſst, so werden wir schlieſsen dürfen, daſs wir hier eine ältere Tradition vor uns haben. Diese wurde dann umgestaltet zu der in M IA MII DI vorliegenden Weissagung eines Bündnisses mit den *ξανθὰ γένη* des Westens, also den Langobarden resp. den Franken zu gemeinsamer Bekämpfung des Islams. Die Prophetie eines Bündnisses der christlichen Völker in Ost und West ist ja namentlich seit 711 ein so naheliegender Gedanke, daſs er auch in der Apokalyptik auftauchen

1) In D II erscheint der rätselhafte *μέγας Φίλιππος* mit 18 Völkern.

2) Vgl. D II: *καὶ ἐνταῦθα ἐγερθήσεται αὐτόνομος καὶ μετ' αὐτοῦ ἕτερος ἀγροειδὴς λύκος καὶ θείρουσι τοὺς Ἰσμαηλίτας καὶ ἐκδιώξουσιν αὐτοὺς ἕως Κολωνίας.* Ferner A. S. (Vassiliev 51): *καὶ θήσει τὴν χεῖραν αὐτοῦ τὴν δεξιὰν ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ἡμερώσει τὰ ξανθὰ γένη.*

mufste. Auch im Abendland war diese Weissagung bekannt [1]. Ein älteres Weissagungswerk, dafs der Löwe (Hund) und sein Junges [2] den Waldesel besiegen würden, deutete man auf dieses Bündnis der Byzantiner und Franken gegen den Islam [3].

IV. Von den in jenem Kriegszug gelieferten Schlachten wissen zwei von unseren Quellen noch Genaueres zu erzählen.

D I. *καὶ καταλείψας ὁ βασιλεὺς τοὺς υἱοὺς Ἄγαρ ἕως τὸ φρέαρ τοῦ Ἰακὼβ καὶ ἐκεῖσε συγκροτήσει πόλεμον ἰσχυρὸν ἀπὸ ὥρας πρώτης ἕως ὥρας ἐννάτης ὥστε ῥυήσεται ἐκ τῶν μηρῶν τῶν ἵππων αἷμα. ἐκεῖ πεσοῦνται οἱ δυνάσται τῶν Ἑλλήνων. καὶ κράξονται υἱοὶ Ἰσμαὴλ πρὸς κύριον δεόμενοι· δὸς ἡμῖν νικᾶν αὐτοὺς ὡς τὸ πρότερον. καὶ οὐ προσθήσει κύριος τοῦ εἰσακοῦσαι τῆς φωνῆς αὐτῶν. ἐπιβαλεῖ δὲ ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων σάκκον καὶ σπάσεται κόνιν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ βοήσει πρὸς κύριον· μὴ νικήσῃ ἡ ὀργή σου, τὴν βασιλείαν σου, κύριε, ἡγοῦν τὴν φιλανθρωπίαν σου ἔχχεον τὴν ὁμοφαίαν σου καὶ σύγκλεισον αὐτούς. καὶ εἰσακούσει κύριος τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ συγκόψει τοὺς Ἰσμαηλίτας ὡς ἀγροῦ χόρτον . . . καὶ ἐκδιώξεται ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων τὸν Ἰσμαὴλ εἰς Ἄκραν.*

B V. *καὶ ἐξελεύσεται εἰς τὰ ὄρη τῆς Συρίας ποιῶν πολέμους μεγάλους καὶ ἰσχυροὺς καὶ περάσει τὸν Ἰορδάνην καὶ εἰσελεύσεται εἰς τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου ποιῶν πολέμους μετὰ τῶν υἱῶν Ἰσμαὴλ καὶ συγκόψει αὐτοὺς ἐν τῇ ἐπιφανεῖ δόξῃ αὐτοῦ καὶ ποιήσει πολέμους ὀκτώ. ὅταν δὲ εἰσελεύσεται μέσον Τύρου καὶ Ἀδάνης ὅπου ἐπολέμησεν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυί . . . ἐκχυθήσεται τὸ αἷμα αὐτῶν (sc. Ἰσμαὴλ) ὡσεὶ ὕδωρ καὶ αἱ σάρκες αὐτῶν ὡς βολβίτις. . . . ἔστι δὲ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Γωγώδης. καὶ συγκροτήσει πόλεμον μετ' αὐτοὺς μέγαν καὶ ἰσχυρὸν ἀρχόμενον ἀπὸ ὥρας πρώτης ἕως ὥρας ἐννάτης, εἷς τὸν ἕνα μὴ ὑπερνικήσει. πεσοῦνται δὲ ἐκ δύο μερῶν λαοὶ πολλοὶ ὥστε καὶ οἱ πῖξοι τῶν ἵππων πλησθήσονται τοῦ αἵματος. καὶ κράξονται οἱ υἱοὶ Ἰσμαὴλ λέγοντες· δὸς ἡμῖν νικᾶν αὐτοὺς ὡς τὸ πρότερον καὶ οὐκ εἰσακουσθήσονται. τότε προσεύξεται*

1) Vgl. Liutprand, Legatio 40. Kampers, Die deutsche Kaiseridee, S. 29. Sackur, Sibyllinische Texte, S. 123 Anm. 4.

2) Vgl. die armenische Daniel-Apokalypse.

3) Mit Recht vermutet Sackur hier eine Reminiscenz aus der Alexandersage Ps.-Callisthenes I, 3, vgl. auch die Weissagung vom Löwensohn in der syrischen Esraapokalypse und im äthiopischen Clemensbuch. Bousset, Antichrist, S. 47 f.

καὶ ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος ὁ δίκαιος καὶ εἴπει· κύριε κύριε ἕως πότε οὐκ ἐλεεῖς τὸ αἷμα τῶν Χριστιανῶν; καὶ εἰσελεύσεται ἡ προσευχὴ αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα κυρίου Σαβαώθ. καὶ κατελεύσεται ἄγγελος κυρίου καὶ πατάξει τὰς φυλὰς τοῦ Ἰσμαὴλ ἐωθινῆς γενομένης. καταδιώξει καὶ ἀποστελεῖ αὐτοὺς ἕως τῆς ἀρχαίας αὐτῶν πατρίδος τοῦ Αἰθρίβου καὶ βαλεῖ τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ εἰς τὸ Αἰθριβον.

M IB. *καὶ πάλιν συνάψει πόλεμον μετ' αὐτῶν εἰς Χαρτοκόρανον καὶ συντρίψει αὐτὸν ἐκεῖ. καὶ ἑτέρους τέσσαρας πολέμους ποιήσει μετ' αὐτῶν ἐρημιόων καὶ σφάζων αὐτόν. ἐλεύσεται δὲ εἰς τόπον λεγόμενον Καισάρειαν καὶ στήσεται ἐπάνω λειψάνων ἁγίων.* — Folgt das Bufsgebet des Königs. — *τότε ἀναστήσεται καὶ καταδιώξῃ αὐτοὺς ἐκ τῶν ἰδίων αὐτῶν.*

Wenn wir die Gesamtweissagungen über die glücklichen Kriege des geheimnisvollen Königs überschauen, so sehen wir deutlich, dafs wir es hier mit Zukunftsweissagungen zu thun haben. Schon die in fast allen Quellen geschilderte Brückenschlacht (III), ist historisch nicht nachweisbar. Dann schildern die Quellen offenbar einen Zug ins heilige Land, eine Schlacht beim Jakobsbrunnen (D I erwähnt auch in B V) resp. einem rätselhaften Ort *Γογώδης*. M IB erwähnt das Kommen des Kaisers nach Caesarea und die Verteidigung der heiligen Reliquien [1]. Zum Schlufs erwähnt B V noch ausdrücklich in Anlehnung an den Urmethodius die Eroberung von Jethrib, D I hat an Stelle von Jethrib *Ἄκρα*, M IB hat diese Weissagung unbestimmter gestaltet (*καὶ καταδιώξῃ αὐτοὺς ἐκ τῶν ἰδίων αὐτῶν*). Es sind wirkliche Weissagungen, die hier vorliegen und die in ihrer alle Wirklichkeit überflügelnden Art eben auch in jener Zeit höchster Not während der Belagerung von Byzanz entstanden sein werden. Auch die glänzenden Erfolge Leos III. haben dieser Weissagung nicht entsprochen. So erklären sich die späteren Abänderungen in einigen Quellen. Die Weissagung des Siegeszuges bei Jethrib verschwand wieder; auch manche anderen konkreten Züge verschwinden bald in dieser bald in jener Quelle. Einiges wirklich historische wurde ein-

1) Mit Recht nimmt Z. hier Reminiscenzen an ältere geschichtliche Vorgänge unter Heraclius an. — Reminiscenzen an die Heraclius-Zeit scheinen hier überhaupt vorzuliegen.

gemengt, so die Erwähnung wiederholter Kriege in B V und M I B u. a. [1]

V. In einigen Quellen hat diese Weissagung dann eine bemerkenswerte phantastische Erweiterung erhalten. Während nämlich B V hier schliefst und die Weissagung von dem Zug des siegreichen Königs nach Jerusalem unmittelbar anschliefst, und M I ebenfalls keine Spur von dieser Erweiterung zeigt, fahren M II und D I fort:

D I. *εἶτα ἔλθει ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τῇ μεγάλῃ Ῥώμῃ εἰς τόπον λεγόμενον χαλκὸν ζόδον ὅ ἐστιν ἐκεῖ ἱστάμενον καὶ τοῦτο μαστιγώσας μετὰ τὸν φραγέλλιον αὐτοῦ καὶ πεσὸν τὸ ζόδον συντριβήσεται ὡσεὶ κονιορτὸς ὑπὸ ἄλωνος θερίνης. . . . καὶ μετὰ ταῦτα ἐλθουσιν μύριοι ἄρχοντες καὶ προσφέρουσιν αὐτῷ μύρια χρυσίου καὶ ποιήσει ῥῶγας τῷ λαῷ αὐτοῦ.*

M II. *καὶ ἀπερχομένου τοῦ βασιλέως ἐν τῇ Ῥώμῃ εἰσέλθει εἰς τόπον λεγόμενον Λωγγιβαρδίας καὶ ἀντιτάξονται αὐτὸν οἱ τοῦ τόπου ἐκείνου καὶ τούτους παρακαλέσας εἰσέλθει ἐν τῇ Ῥώμῃ. καὶ ἐλθὼν ἐν τόπῳ τινὶ οὗ ἦν κεκλεισμένος, θησαυρὸς κρούει μετὰ τοῦ φραγγελίου αὐτοῦ εἰς τὸ ζόδον ἔνθα ἐστὶν ὁ θησαυρὸς ἀποκεκλεισμένος. προστάξει δὲ θεοῦ ἀνοιχθήσονται καὶ ἐξ αὐτοῦ ποιήσει ῥῶγας τῷ λαῷ αὐτοῦ* [2].

Es wird hier nach Niederwerfung des Islam ein Siegeszug eines byzantinischen Kaisers nach Rom und Auffindung eines verborgenen Schatzes durch diesen an einem Ort in Longobardien rätselhaften Namens geweissagt. In der Geschichte fehlt fast jede Analogie eines solchen Kaiserzuges nach Westen; man mufs in der byzantinischen Kaisergeschichte bis zum Kaiser Konstantius I. heruntergehen, um eine solche zu finden. Sollte die Weissagung eine Erinnerung aus der Zeit des Konstantius sein? Die Sage von dem durch den Kaiser aufgefundenen Schatz weifs ich nicht zu erklären.

Daran schliefst sich eine andere schwer verständliche Weissagung:

1) Vielleicht ist in dem *Χαρτοκόρανον* in M I B und dem *Ἄκρον* D I eine Erinnerung an *Ἀκρόινον* und den entscheidenden dort erfochtenen Sieg Leos über den Islam erhalten (740).

2) D II: *καὶ ἐν τῷ ἐπαναστρέφεσθαι αὐτὸν ἀνοιχθήσονται οἱ θησαυροὶ τῆς γῆς καὶ πάντες πλουτήσουσιν κτλ.*

VI. M II. *καὶ ἐξέλθει ἀπὸ Ῥώμης μετὰ πλείστου λαοῦ καὶ ἀπέλθει διὰ τῆς στερεᾶς ἐν τῇ ἑπταλόφῳ πόλει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντικείμενος αὐτῷ ὅτι κύριος ὁ θεὸς ἦν μετὰ αὐτοῦ. καὶ ἀκουσθήσεται ὁ φόβος αὐτοῦ ἐν πάσῃ πόλει καὶ χώρᾳ· καὶ ἀκούσας ὁ εἰς διακοσιοστὸν κεφάλαιον τοῦ τριακοστοῦ κεφαλαίου ἀποδράσει ἀπὸ τῆς πόλεως τῆς ἑπταλόφου εἰς τὸ ἐνδότερον μέρος τῆς ἀνατολῆς καὶ ἀπολεῖται κακῶς.*

D I. *καὶ ἐλθει ἀπὸ Ῥώμης μετὰ ὄχλου πολλοῦ διὰ στερεᾶς καθυποτάσσων τὰ ἔθνη καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντησόμενος αὐτοῦ ὁιότι κύριος ὁ θεός ἐστιν μετ᾽ αὐτοῦ. καὶ ἀκούσας ὁ βασιλεὺς τοῦ βορρᾶ τὸν βούλιμον τοῦ βασιλέως ἑπταλόφου καὶ ὁδεύει ὁδὸν αἰχμαλωσίας εἰς τὰ ἐνδότερα τῆς ἀνατολῆς καὶ παιδάριον ἀλλόφυλον ἐν ῥοπαλῳ πλήξει αὐτὸν καὶ ἀπολεῖται κακῶς.*

Diese letzte Weissagung, die sich nur bei M II und D I findet, scheint in diesem Zusammenhang — vielleicht zusammen mit dem vorher sich findenden Zug nach Rom später eingeschoben zu sein. In dem König von Norden, der vor dem siegreichen byzantinischen Kaiser flieht, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit einen Bulgarenfürsten resp. einenRegenten der andern nördlich von Byzanz wohnenden halbwilden Völkerstämme suchen. Weiter führt der Hinweis, dafs der Name des betreffenden Fürsten mit S. (*διακοσιοστὸν στοιχεῖον*) anfängt. Da wir annehmen müssen, dafs der betreffende Bulgarenfürst seine Eroberungen bis vor die Thore Konstantinopels ausgedehnt hat, so haben wir etwa an den Bulgarenfürsten Symeon [1] (893—927) oder den Czaren Samuel den grofsen Gegner Basilius zu denken (1014 †) [2]. Vielleicht ist auch der Russe Svätoslaw gemeint, der eine Zeit lang dem Reich unter Nicephorus II. und Johannes I. Tzimiskes gefährlich wurde. Auf diesen würde die Weissagung von D I trefflich passen, da dieser 972 [3] am Dnjeper von den Petschenegen erschlagen wurde. Dazu würde weiter passen, dafs der in D II geweissagte Herrscher in einer Handschrift bei Klostermann, Z. AT. W. 1895) ausdrücklich Johannes angeredet wird.

Man wird geneigt sein, mit dieser Weissagung auch die

1) Sohn des (V) Ladimir s. o. *τὸ τριακοστὸν κ.*
2) Hertzberg S. 186.
3) Hertzberg S. 175.

andere vom Zug des byzantinischen Kaisers nach Rom als in diese Zeit gehörend [1] aufzufassen. Dann hätten wir in den Stücken V und VI eine Interpolation aus dem 10. Jahrhundert. M I und B V haben das Ursprüngliche bewahrt.

Vergegenwärtigen wir uns das bisher erreichte Resultat. Wenn wir die Interpolation in den Stücken V und VI ausscheiden, so liegt in den Stücken I—IV eine Weissagung aus dem Jahre 717 von einem den Islam zermalmenden siegreichen Kaiser vor. Diese Weissagung erfüllte sich zum Teil durch Leo III. und wurde infolge dessen auf diesen gedeutet.

Diese Weissagung ist nun unter dem Nachfolger Leos erweitert und mit einem Anhang versehen. Daſs hier die ursprüngliche Weissagung schloſs, beweisen B V und M II. Die Fortsetzung haben D I M I und teilweise D II erhalten. Eine neue Quelle tritt in A. S. (Andreas Salo) ein.

2. Unter Leos III. Nachfolger Konstantin V. wurde die Weissagung erweitert. Es heiſst weiter:

VII. M I. *καὶ μετ᾽ ὀλίγον ἀναστήσεται ἕτερος παράνομος καὶ βασιλεὺς ὀλιγοχρόνιος, ὃς ζεύξει ἀδελφοὺς μετ᾽ ἀδελφάς.*

D I. *καὶ ἀναστήσεται ἕτερος βασιλεύς. τὸ οὖς αὐτοῦ σημεῖον. καὶ ἐκχέει αἵματα ἁγίων ὡς ὕδωρ καὶ μιανεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν ἀσελγείαις. ζεύξει ἀδελφὸν μετὰ ἀδελφῆς καὶ ἐνδύσει ὅπλα πολεμικὰ τοὺς ἱερεῖς, καὶ οἱ μεγιστᾶνες αὐτοῦ φεύξονται ἀπ᾽ αὐτοῦ. ἄγγελος κυρίου πατάξει αὐτούς (αὐτόν?).*

A. S. [2] *τότε ἐγερθήσεται αἰγληχός τις ὁ υἱὸς τῆς ἀνομίας καὶ βασιλεύσει ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἔτη τρία ἥμισυ. καὶ ποιήσει ἀνομίαν γενέσθαι . . . καθεσθεὶς γὰρ δο(γ)ματίσει τοιαῦτα ὅπως μίγνυται πατὴρ θυγατρὶ καὶ υἱὸς μητρὶ καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῇ. εἰ δὲ μὴ ὁ ἀνταίρων θανάτῳ ἀποθανεῖται* [3] *. . . τότε ζεύξει μοναχοὺς ταῖς μοναστρίαις καὶ ἱερεῖς ὁμοίως καὶ γενήσεται ἡ ἀνομία τῆς μίξεως χεῖρον φόνου καὶ αὐτὸς πορνεύσει μητέρα καὶ θυγατέρα.* In diesen Schilderungen geht es noch eine Weile

1) Beide in Betracht kommenden byzantinischen Kaiser, Johannes I. (Hertzberg S. 175) und Basilius II. (ebenda S. 185), hatten Kämpfe in Italien auszufechten.

2) A. S. beginnt mit der Weissagung einer glücklichen Zeit und der Besiegung des Islam. Dann folgt die Schilderung des Königs, der 32 Jahre regiert, die uns weiterhin beschäftigen wird.

3) *καὶ ὁ τοιοῦτος σὺν τῷ Προδρόμῳ Ἰωάννῃ καταγήσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.*

fort, zum Schluſs wird, wie es scheint, der Antichrist geweissagt, und dann heiſst es: *παταχθήσεται γὰρ τοῦτο τὸ σκῆπτρον τῆς ἀνομίας καὶ ἐν τῷ ἀσβέστῳ πυρὶ βληθήσεται.*

Die Schilderung paſst vorzüglich auf Konstantin V. So etwa mag jemand, der zur Mönchspartei gehörte, den Konstantin Kopronymus geschildert haben. Sein Regiment ward als antichristliches aufgefaſst und daher ihm nur kurze Dauer geweissagt (3½ Zeiten). Schwer verständlich ist der Vorwurf, daſs er alle Unterthanen zu Verwandtenheiraten im nächsten Grade gezwungen habe. Sollte hier etwa an Maſsregeln zu denken sein, die der Kaiser nach der furchtbaren Entvölkerung der Reichshauptstadt durch die Pest (748)[1] getroffen haben mag?

3. Es folgt eine sehr interessante, in ihrem ursprünglichen Sinn wohl einer früheren Zeit angehörende Weissagung.

VIII. M I. *καὶ μετὰ τοῦτο ἐγερθήσεται ἕτερος βασιλεύς, κρατήσει δὲ τὸ σκῆπτρον αὐτοῦ ἔτη λβ' καὶ εἰρηνεύσει τὴν γῆν μετὰ εὐσεβείας.*

D I. *καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιβῇ ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων ἐπὶ τὴν πόλιν Βίζα(ν) καὶ ἐν τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτὸν ἐρεῖ αὐτήν· δέξαι ἑπτάλοφε Βαβυλῶν τὸν ἐκ δυσμῶν ἀνατέλλοντα καὶ περιαστράπιοντα. οὗτος κοσμήσει αὐτὴν ὡς νύμφην . . .*[2] *κρατήσει δὲ τὸ σκῆπτρον αὐτοῦ ἔτη λβ' καὶ ἔσται ὁ θυμὸς αὐτοῦ εἰς τοὺς ἀσεβοῦντας ἐπὶ κύριον τὸν θεόν. καὶ ἔσται εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς οἵα οὐ γέγονεν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου οὐδ' οὐ μὴ γενήσεται μέχρι τέλος. καὶ προσθήσει ἡ γῆ τοὺς καρποὺς αὐτῆς, καὶ φάγονται οἱ ἄνθρωποι τῶν μηλῶν τῆς γῆς καὶ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ἐπεῖδεν τὸν λαὸν αὐτοῦ.*

Die Regierungszeit dieses Herrschers wird folgendermaſsen geschildert.

IX. M I. *τότε ἔσονται οἱ μεγιστᾶνες ὡς βασιλεῖς καὶ οἱ πτωχοὶ ὡς πλούσιοι.*

D I. *καὶ ἔσονται οἱ μεγιστᾶνες αὐτοῦ ὡς βασιλεῖς καὶ οἱ πτωχοὶ ὡς πλούσιοι. τότε ἀποστελεῖ ὁ βασιλεὺς ἀπανταχοῦ καὶ συναθροίσει πάντας τοὺς ἁγίους καὶ ἐκδικήσει αἷμα ἀθώων καὶ ἴβριν ἐκκλησιῶν, πιπράσει δὲ ἄρχοντας ἐν δυσὶν ἀργυρίοις καὶ ἀνοικοδωμήσει τοὺς ναοὺς τῶν ἁγίων καὶ τὰ θυσιαστήρια.*

1) Lebeau LXIV, 13.

2) Folgt eine Klage des Königs über die Verderbnis der Stadt.

καὶ οὐκ ἔστιν ἢ ἀδικῶν ἢ ἀδικούμενος ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις ἐπὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ καὶ τελευτήσει τὸ σκῆπτρον αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ. καὶ τότε παχυνθήσονται αἱ καρδίαι τῶν ἀνθρώπων ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ, καὶ τότε δώσει ἡ γῆ τοὺς καρποὺς αὐτῆς ἀπενάντι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἔσται τὸ χρυσίον ὡσεὶ ὁ κόπρος.

A. S.[1] ... καὶ διὰ τοῦτο ἀνοίξας ἐπεγείρει τὸν βασιλέα Ῥωμαίων ἐπ' αὐτούς ...[2] καὶ τὸ σκῆπτρον αὐτοῦ ἔτη λβ'. τῷ δὲ δωδεκάτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ κῆνσον καὶ δώματα οὐ λήψεται, ἀλλὰ στήσει ναοὺς ἁγίους καὶ ἀνοικοδομήσει συντετριμμένα θυσιαστήρια καὶ δίκη οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε ὁ ἀδικῶν οὔτε ὁ ἀδικούμενος. φόβῳ γὰρ ποιήσει τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων σωφρονεῖν καὶ τοὺς παρανομοῦντας τῶν μεγιστάνων ταπεινώσει. ἐν τοῖς καιροῖς γὰρ ἐκείνοις πᾶς χρυσὸς ὃς ἐστιν ἐν οἱῳδήποτε τόπῳ[3] κρυπτόμενος νεύσει θεοῦ ἀποκαλυφθήσεται τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, καὶ πτύῳ αὐτὸς σκορπίσει πάσῃ τῇ πολιτείᾳ αὐτοῦ. καὶ πλουτήσουσιν οἱ μεγιστᾶνες αὐτοῦ καὶ ἔσονται ὡς βασιλεῖς. καὶ οἱ πένητες ἔσονται ὡς οἱ ἄρχοντες, καὶ ἔσται αὐτῷ ζῆλος μέγας καὶ τοὺς Ἰουδαίους καταδιώξει καὶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ Ἰσμαηλίτης οὐχ εὑρεθήσεται. — Zum Schlufs wird noch geweissagt, wie der König ein strenges Regiment führt und alle Musikanten und unehrliche Gewerbe Treibenden aus der Stadt entfernt. In dem ganzen Reich aber werde Freude und Sicherheit sein, wie in den Zeiten Noahs vor der Flut (vgl. Methodius I).

Nur D I und A. S. haben diese Weissagung in ihrem ursprünglichen Sinn erhalten. Es ist in derselben nämlich nicht mehr von einem byzantinischen Kaiser, sondern von einem Herrscher die Rede, der von Westen nach Byzanz kommt und auch die Herrschaft im Osten an sich reifsen wird. Kein Wunder, dafs eine derartige Weissagung in der Zeit Konstantins V. 741—775 in den erregten kirchlichen Kreisen entstehen konnte. Die Riesengestalten der fränkischen Könige — denn einer derselben (vielleicht schon Karl der Grofse) ist hier gemeint — erscheinen auf der Bildfläche byzantinischer Apokalyptik. Rätselhaft und auf

1) A. S. stellt diesen Herrscher vor den nach den übrigen Apokalypsen im Vorhergehenden erwähnten.

2) Hier sind Stücke eingesprengt, die aus der Weissagung der Regierung Leo III. stammen, vgl. z. B. den Satz: ἡμερώσει τὰ ξανθὰ γένη s. o.

3) Eine Verallgemeinerung der Weissagung, die in den andern Quellen unter N. V. verzeichnet ist.

irgendeine ältere Tradition zurückgehend ist dabei die immer wiederkehrende Angabe der Regierungszeit auf 32 Jahre [1].

Ganz seltsam ist endlich eine an diesem Punkte sich ergebende Parallele zu einer weitabliegenden Apokalypse, der oben behandelten von Steindorff neu veröffentlichten Elias-Apokalypse. Ich setze das betreffende Stück S. 158 hierher:

Darauf wird ein König sich im Westen erheben, den man den König des Friedens nennen wird. Er wird auf dem Meere laufen wie ein brüllender Löwe, er wird den König des Frevels töten ... Und es wird in jenen Tagen geschehen, er wird Frieden gebieten von Ägypten aus und ein nichtiges Geschenk (?); er wird Frieden geben diesen Heiligen ... er wird Ehre geben den Priestern Gottes und die heiligen Orte aufrichten. Er wird (nichtige) Geschenke geben dem Hause Gottes ... er wird die heiligen Orte zählen und die Götzenbilder der Heiligen wägen, ... er wird befehlen, dafs die Weisen des Landes und die Grofsen des Volkes ergriffen und nach der Hauptstadt am Meere gebracht werden, indem er sagt (Lücke)

Von einem andern Herrscher heifst es S. 160. Er wird befehlen dem Könige drei Jahre und sechs Monate lang nichts zu geben. Das Land wird sich mit Gütern in grofsem Wohlstand füllen.

Das sind in der That eine Reihe bemerkenswerter Übereinstimmungen. Auch der König „aus Westen" ist demnach wahrscheinlich eine traditionelle Figur der Apokalyptik. Die Weissagung der Eliasapokalypse stammt in ihrer gegenwärtigen Form aus dem vierten Jahrhundert. In dem angezogenen Stück haben wir wahrscheinlich ein Stück jener

---

1) In der Alexandersage wird ausdrücklich dessen Lebenszeit auf 32 Jahre angegeben. Ps.-Kallisthenes III, 35. Syrische Legende bei Budge, The History of Alexander the Great, p. 142. Da Alexander der Grofse und sein Vorbild in der byzantinischen Apokalyptik eine Rolle spielen (s. u.), möchte ich es wagen, jene Angabe der Regierungszeit des letzten Königs aus der Alexanderlegende abzuleiten. — Am Ende des 12. Jahrhunderts hielt sich Isaak II. für diesen 32 Jahre regierenden Herrscher. Er träumt davon, dafs er den Islam jenseits des Jordan schlagen werde, „et qu'il avait sous ses ordres un peuple de satrapes gouverneurs d'autant de royaumes" (Lebeau, Hist. d. bas empires, L. XCIV).

längst postulierten Weissagungen auf den Kaiser Konstans, den Sohn Konstantins des Grofsen, das im antiarianischen Interesse abgefafst wurde. Im achten Jahrhundert taucht die alte Weissagung wieder auf und findet dann eine neue Beziehung auf die fränkischen Kaiser des Westens.

Was nun noch in M I und D I folgt, ist wahrscheinlich eine Zukunftsweissagung. Die auch im Urmethodius aufgenommene Weissagung von Gog und Magog mufsten einmal herkömmlich eine echte Zukunftsweissagung abschliefsen. Da man aber jene Unheilsweissagung nicht in die glückliche Regierung des grofsen Kaisers vom Westen verlegen mochte, so weissagte man einen neuen Herrscher, unter dem Gog und Magog kommen sollten.

X. M I. *μετὰ δὲ ταῦτα ἐγερθήσεται ἕτερον σκῆπτρον βλάσφημον καὶ ποιμανεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν ἀσελγείᾳ καὶ διὰ τὴν ἀνομίαν σαλευθήσονται οἱ μαζοὶ καὶ ἀνοιχθήσονται αἱ πύλαι ἃς ἐποίησεν Ἀλέξανδρος, καὶ ἐξελεύσονται τὰ κεκλεισμένα σκῆπτρα καὶ ἀκάθαρτα. τότε οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις· καὶ ἰδοὺ πόλις Βίζα συνετελέσθη ἐν τῷ βυθῷ.*

D I. *καὶ ἀναστήσεται δὲ ἕτερον σκῆπτρον καὶ ποιμανεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ* [1] *. . . . . καὶ τότε ἐπιβλέψει κύριος ἐπὶ τὸν βορρᾶν καὶ εὐλογήσει αὐτὸν καὶ οἱ νεφροὶ τῆς γῆς σαλευθήσονται καὶ ἀνοιχθήσονται αἱ (?) πύλαι (Ἀπύο-πύλαι), καὶ ἐξέλθουσιν ὧν ἀριθμὸς ὡσεὶ ἄμμος θαλάσσης. οὐαί σοι Βαβυλῶν, ὅτι ἤγγικεν ὁ ἀφανισμός σου . . . οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις . . .* [2] *καὶ συντρίψει ὁ ἄγγελος τὴν παρεμβολὴν ταύτην ὡσεὶ χνούς* [3].

Zum Schlufs folgt in einer Reihe unserer Quellen die Schilderung des aus Urmethodius bekannten Herrschers, der am Ende seiner Regierung die Krone in Jerusalem niederlegen soll. Am engsten schliefst sich M II und D I an Methodius an (vgl. B V). D II giebt diesem Herrscher eine

---

1) Der vierte Engel bekommt den Befehl, 600 Myriaden mit dem Schwert zu schlagen.

2) Es folgt die aus dem Urmethodius bekannte Schilderung von Gog und Magog.

3) Bei A. S. folgt hier (Vassiliev S. 52 unten) die Schilderung eines gottlosen Herrschers, die mit vielen einzelnen konkreten Zügen ausgestattet ist. Der Einfall der wilden Völkerschaften ist hier nicht geweissagt. Hier wird eine spätere Erweiterung vorliegen.

Zeit von zwölf Jahren. Ebenso AS., in dem noch einige originale Züge enthalten sind:

τότε ἔρχεται ὁ ἐκ Αἰθιωπιάς [1] *ἀπὸ τοῦ πρώτου κεράτου ὃν φασιν ἔτη ιβ' κατέχειν τῆς βασιλείας οἴακας, οὗτος ἀγαθὸς καὶ βασιλεύσει ἐν εἰρήνῃ καὶ ἁγίων οἴκους τοὺς πρὸς αὐτοὺς (πρὸ αὐτοῦ) συμπτωθέντας ἀναστήσει καὶ ὡς ἀγαθὸς ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ λαοῦ καὶ ἐφαπλωθήσεται ἡ ἀγάπη κυρίου ἐπ' αὐτὸν ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ καὶ ἔσται χαρὰ καὶ ἀγαλλίασσις.* (Folgt die Übergabe der Krone in Jerusalem.)

Ich habe bereits im Antichrist darauf hingewiesen, dafs der letzte König, der zwölf Jahre regiert, zu Alexander [2] dem Grofsen in Beziehung stand oder wenigstens ein Gegenstück zu ihm sein soll. Alexanders Riesengestalt hat in Sage und Legende die Phantasie des Abend- und Morgenlandes bis tief ins Mittelalter hinein beherrscht [3]. Gottfried von Viterbo [4] verheifst in einem Hymnus auf Alexander diesem geradezu die Weltherrschaft am Ende der Tage. Ferner scheint aus dieser Weissagung in der Tiburtinischen Sibylle die Angabe zu stammen, dafs der letzte König 112 (resp. 120, 122) Jahre herrschen werde [5]. Die Zahl hundert ist eben einfach hinzu addiert. Und in dem in Adso eingeschobenen Fragment (vgl. Sackur 100) ist auch in einigen Handschriften die Dauer des Regiments des letzten Königs auf zwölf Jahre angegeben.

Noch deutlicher ergiebt sich die Parallele zu der Geschichte Alexanders des Grofsen wenn in D II und auch

---

1) Die Weissagung, dafs der König aus Äthiopien kommt, findet sich bereits im Urmethodius, vgl. oben S. 269 die Stelle aus B V. Hier begegnen wir Spuren einer Alexanderweissagung. Denn Alexander stammt nach der Sage aus ägyptischem resp. äthiopischem Fürstengeschlecht.

2) Die Dauer seiner Regierung wird im Methodius ausdrücklich auf zwölf Jahre angegeben; s. Antichrist S. 39.

3) In der syrischen Alexanderlegende, Budge, History of Alexander the Great, p. 158, sendet Alexander seinen silbernen Thron nach Jerusalem, Sackur S. 166. Alexander selbst (Budge p. 154 sqq.) weissagt nach der Legende den zukünftigen siegreichen König der Römer und Griechen.

4) Pantheon Monum. Germ. SS. XXII.

5) Sackur p. 185.

in A. S. geweissagt ward, dafs nach dem Tode dieser Herrscher vier (A. S. drei) Söhne in Rom, Alexandria, Byzanz, Thessalonich herrschen werden [1]. In der Alexanderlegende des Methodiusbuches ist der Herrschersitz Alexanders Alexandria, die Nachkommen aus seinem Geschlecht, d. h. die Söhne der Chuseth seiner Mutter aus zweiter Ehe herrschen in Antiochien, Rom und Byzanz. Wenn an die Stelle Antiochiens in diesen späteren Apokalypsen Thessalonich getreten ist, so erklärt Macler dies vielleicht mit Recht durch einen Hinweis auf das im elften Jahrhundert entstehende Sonderreich von Thessalonich.

Wenn dann in zwei von unseren Quellen D II und AS. die Weissagung eines dämonischen Weibes, das die ganze Welt beherrschen soll, folgt, so weifs ich hier noch immer keine anderen Parallelen beizubringen als die im Antichrist S. 62 beibegrachten [2]. Hingewiesen mag noch darauf werden, dafs auch Sib. III, 77 der Weissagung von der Herrschaft des Weibes die andere von der Herrschaft dreier Herrscher III 52 vorausgeht.

Fassen wir noch einmal das ganze Resultat unserer Untersuchung zusammen. Eine auf Grund älterer Weissagungen während der Belagerung Konstantinopels 717/18 entstandene Apokalypse wird nach dem glänzenden Waffenerfolge Leos III. auf diesen gedeutet. Unter dem Regiment seines Sohnes wird sie umgearbeitet und erweitert. Das für die Bilderfreunde schreckliche Regiment Konstantins veranlafst die Hoffnung, nach Westen zu blicken. Man erwartet die Weltherrschaft des grofsen Frankenkaisers. Hinter allen diesen Weissagungen aber bleiben die Vorstellungen von den allerletzten Dingen unbeweglich stehen: die Erwartung Gogs und Magogs, des letzten Herrschers, der nach Jerusalem ziehen und zwölf Jahre regieren soll, der Herrschaft

1) In A S. herrscht der erste in Thessalonich und dann in Rom, der zweite in Byzanz, der dritte in Alexandrien, vgl. auch Sackur p. 31 über die weit verbreitete Deutung von Dan 8, 8 auf die vier Nachfolger Alexanders.

2) Die geschichtlichen Gestalten der Irene und Theodora allein können meines Erachtens diese Phantasie nicht erklären.

des Antichrist. Die vorderen Coulissen verschieben sich, der Hintergrund bleibt unverändert.

Überhaupt lassen uns diese Untersuchungen manchen Blick in die Psychologie des Apokalyptikers thun. Wir sahen an einem konkreten Beispiel, wie eine unter bestimmten Bedingungen entstandene Weissagung immer wieder von neuem im grofsen und ganzen unverändert weitergegeben, hier und da ein wenig umgewandelt und durch neue Zusätze erweitert wird. Wir sehen deutlich, wie eine doppelte Aufgabe bei der Erforschung einer jeden Apokalypse vorliegt. Einmal gilt es, das traditionell überkommene apokalyptische Gemeingut durch Vergleichung verwandter apokalyptischer Erscheinungen zu erkennen und dadurch das Sondergut eines jeden Apokalyptikers zu fixieren. Zweitens handelt es sich darum, bestimmt den Punkt festzulegen, an dem die Zeitschilderung in die unerfüllte Zukunftsphantasie übergeht. Aber wiederum haben wir uns zu vergegenwärtigen, dafs die Zukunftsweissagungen selten frei erfundene Phantasieen sind, sondern dafs der Apokalyptiker in ihnen gerade am stärksten sich an überkommene alte geheiligte Weissagungen anlehnte. Auch inhaltlich entrollen unsere Apokalypsen ein nicht uninteressantes Bild aus der Geschichte der Apokalyptik. Sie zeigen uns, wie die byzantinische Christenheit sich unter dem Ansturm des Islam fest an die Hoffnung einer besseren Zukunft klammerte, wie die Byzantiner ebenso wie später die Germanen jahrhundertelang den Traum vom Kaiser der Zukunft träumten.

Anhang. — Ein sehr interessanter Nachklang der Weissagung vom plötzlich auftauchenden Kaiser findet sich in den Weissagungen, die dem Kaiser Leo VI. (dem Philosophen 886—911) zugeschrieben werden [1]. Migne T. 107, 1121 ff.

Die Oracula bestehen aus sechzehn Bildern und sechzehn nicht immer ganz hinzugehörenden Deutungen. Daran schliefst sich die Paraphrasis eines Anonymus, endlich ein

1) Die von Legrand, Les oracles de Léon, Annuaire de l'association VIII, 150, veröffentlichten Weissagungen kommen hier kaum in Betracht.

im lateinischen erhaltene „anonymi qui creditur esse Franciscus Patricius Dalmata expositio oraculorum. Etwa die ersten zehn Orakelsprüche lassen sich zeitlich fixieren. Der Herausgeber Lambeccius hat die geistreiche Beobachtung gemacht, dafs sich das über dem ersten Spruch findende Rätselwort *Αἷμα*, auf die Anfangsbuchstaben der vier Komnenen Alexius I., Johannes I., Manuel I., Alexius II. (1180—1183) bezieht. Das Orakel prophezeit dem Hause der Komnenen Untergang. Wenn es Orac. X heifst: *οὐαί σοι πόλις ἑπτάλοφε ὅταν τὸ εἰκοστὸν στοιχεῖον (K) εὐφημίζεται εἰς τὰ τείχη σου*, so ist hier das Haus der Komnenen mit dem *K* angedeutet (vgl. den Rätselspruch Orac. XI: *κῶ καὶ κῶ ἡ τοῦ πτωχοῦ ἐπικράτησις*). Die Weissagung scheint also um 1180, angesichts des drohenden Sturzes des Komnenenhauses geschrieben zu sein.

An diese Weissagungen aber schliefsen sich neue Zukunftsweissagungen mit wertvollem, teilweise uns schon bekanntem altem Gut apokalyptischer Tradition. Die Weissagungen 11—16 gehören unmittelbar zusammen. Betrachten wir zunächst die Bilder. Nr. 10 sieht man einen leeren Thron. Das Geschlecht der Komnenen wird dahinsinken, ein neuer Herrscher soll kommen. Nr. 11 erscheint ein Einhorn mit dem Halbmond als Abzeichen des Ansturms des Islams [1]. Nr. 12 erhebt sich vom Lager, oder aus einem Sarkophag ein nackter Mann, vor ihm ein Engel. Nr. 13 bläst ein Engel einer als Mumie dargestellten Leiche Odem in den Mund. Beide Bilder bedeuten das Erwachen des Zukunftskaisers. Nr. 14 sehen wir den Erwachten im kaiserlichem Ornat. Nr. 15 schüttet ein Engel die Schale des Segens aus. Nr. 16 sehen wir den Patriarchen von Konstantinopel und den Kaiser zusammen.

Dazu folgende Weissagungen:

Orac. 11.

καὶ ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἠλειμμένος
ἐπάνυμος Μεναχείμ.

1) Von der Seite des Islam droht in der letzten Zeit der Komnenen gar keine sonderliche Gefahr, ein Beweis, dafs wir hier ältere traditionelle Weissagung haben.

Orac. 12 [1].

τὴν πέτραν οἰκῶν
θρήνους προλιπὼν
καὶ ζῇθ' ὁ νεκρὸς
συναγαγὼν κάλλιστα
ἀδικίας ἔπαθλον
ὅταν δ' ὁ μείζων
γυμνὸς πάλιν ὄδευσον.

ἄγε δεῦρό μοι ξένε
καὶ βίον τὸν ἀγρότην
καὶ κατεστυγνασμένος . . .
πάντα σκορπίσας
ἠνομημένον.
ἀστὴρ ὀφθήσει μέλας
εἰς γῆν πυθμένας.

Orac. 13.

ὁ νεκρὸς ἤδη
οἴδασι πολλοὶ
ὡς ἐκ μέθης δὲ
σκῆπτρα κρατήσει
στῦλος γὰρ ὀφθεὶς
κῆρυξ ἀφανὴς
ἄπιτε σπουδῇ
εὕρητε δ' ἄνδρα [2]
ἄξατε τοῦτον
μηνόκρανον μείλιχον
τὸ μέλλον ὀξύτατον
καὶ πάλιν ἕξεις.

καὶ θέᾳ λελησμένος,
κἂν μηδεὶς τοῦτον βλέπῃ.
[οὗτος?] φανεὶς ἀθρόως
τῆσδε τῆς βασιλείας.
ἐν πόλῳ κεκλωσμένος,
τρὶς ἀνακράξει μέγα·
πρὸς δυσμὰς ἑπταλόφου·
οἰκέτην ἐμὸν φίλον.
εἰς βασιλείας δόμους
πραὺν ὑψίνουν
εἰδέναι μᾶλλον.
ἑπτάλοφε τὸ κράτος.

Orac. 14.

ἰδοὶ πόλιν ἄνθρωπος
κρυβέντος εἰς γῆν
γυμνὸς πρόεισιν
καὶ δευτέρου λάμποντος
εἰκὼν παλιζωίας

ἐκ πρώτου γένους
τρισσαναρίθμους κύκλους
ἐκ πέτρας ἀνηλίου
ἄρχεται βίου,
ἀληθεστάτης.

Orac. 15.

ἄφες ἄριστε
ἔπου καλοῦντι
καλῶς δ' ἀνύσας
καλοῦ τέλους ἔμπλησον
καὶ πρὸς μονὰς ὅδευε
ἐν σοὶ γὰρ ἀρχὴ

τὴν φυτοῦ κατοικίαν.
πρὸς προκειμένην δόξαν.
τὴν ἐν ἀρχαῖς ἡμέραν,
ἅπασαν κτίσιν
τὰς οὐρανίους
τῶν ἀγαθῶν καὶ τέλος.

Eng mit diesen Weissagungen zusammen hängt noch die schon erwähnte Paraphrasis [3] eines anonymen Auktors. Nachdem das Stichwort *καὶ ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἠλειμμένος* am

1) Zwölfzeiler, Cäsur 5 + 7, oder 7 + 5.

2) D II: *ἀπέλθατε ἐπὶ τὰ δεξιὰ μέρη τῆς ἑπταλόφου καὶ εὑρήσετε ἄνθρωπον.*

3) Die Paraphrasis scheint die ersten Orakel noch nicht zu kennen.

Anfang wieder aufgenommen ist, wird erzählt, wie dem tot daliegenden Herrscher ein weifsgekleideter Engel in Gestalt eines Eunuchen zuruft (s. das Bild Nr. 13: *ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός ... ἔξελθε ὁ κεκρυμμένος, μηκέτι κρύπτου· πολλοί σε ζητοῦσιν.* Als Zeichen des Königs werden genannt *ὁ ὄνυξ τοῦ μεγάλου δακτύλου τοῦ δεξιοῦ ποδὸς τήλωμα ἔχων, ἡ λαλιὰ αὐτοῦ ἡδεῖα* (s. o. S. 266) *ἡ ὄψις αὐτοῦ εὐειδής ... μέσος τὴν ἡλικίαν ... πολυίστωρ καὶ μᾶλλον εἰδὼς, προορατικὸς καὶ προφητείας μετέχων καὶ μεταδιδούς. ἡ ῥῖς αὐτοῦ ἐπικεκυφυῖα, οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι, πένης κεκαρμένος καὶ ῥάκια ἐνδεδυμένος ... ἔσται δὲ πραΰς καὶ φιλάνθρωπος* [1]. Weiter unten 1145 heifst es noch: *καὶ ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστι στρεβλὸς, ὀφθαλμὸς τῆς πορνείας.* Ferner wird der Herrscher durch seinen Anfangsbuchstaben charakterisiert. Leider ist der Text hier völlig unverständlich: *γράφεται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ πρώτου γράμματος* (also A?) *ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ* [*ἤτοι ἐν τῷ τριακοσιοστῷ πρώτῳ*] [2]. Bei seinem Erscheinen wird ein heller Stern erglänzen, ein Heroldruf wird erschallen, zwei [3] Engel (1148 D) in Eunuchengestalt finden den König und führen ihn herbei. Unter Wundern vollzieht sich seine Krönung. Der leuchtende Stern fällt hernieder. Mit himmlischem Licht wird der König gesalbt. Er wird den Islam besiegen und dann nach Zion hinaufziehen.

Die Weissagung ist mit der oben behandelten im wesentlichen identisch und doch in charakteristischen Einzelheiten von ihr verschieden. Freilich finden wir hier bei der Schilderung des erwachenden Königs das alte aus Methodius bekannte Stichwort *ὡς ἐκ μέθης φανείς* wieder. Aber ganz deutlich geht es sowohl aus den Darstellungen wie aus den Worten hervor, dafs hier der zukünftige Herrscher als aus dem Tode wiederkehrend gedacht wird. Er war in der Erde verbor-

1) Vgl. D II: *ἄνθρωπον ... ἐλεήμονα φορῶν πένιχρα, τῇ ὄψει αὐστηρὸν, τῇ δὲ γνώμῃ πραΰν, μεστὸν τῇ ἡλικίᾳ, ἔχοντα ἐπὶ τὸν δεξιὸν πόδα μέσον τοῦ καλάμου ἧλον.*

2) Sollte es vielleicht heifsen: Er wird geschrieben vom ersten Buchstaben bis zum achtzehnten?

3) D II berichtet von vier Engeln.

gen, er geht aus einer Felsenhöhlung hervor und wird zum zweitenmale ein glänzendes Leben beginnen, Abbild der wahrhaftigen Wiedergeburt (Orac. XIV). Man konnte von hier aus sogar die Frage erheben, ob nicht der seltsame Ausdruck im Methodius et expergiscetur „tamquam" homo a somno vini auch darauf hindeutet, dafs Methodius eine ältere Weissaguug umarbeitete, in der deutlicher von einem Aufstehen aus dem Todesschlafe die Rede war. Und diese alte Weissagung von einem aus dem Tode wiederkehrenden Kaiser läge dann in diesen späten Quellen noch in einer verhältnismäfsig ursprünglichen Form vor.

Aber wer ist nun der aus dem Todesschlaf erwachende Kaiser? In der von Kampers und Sackur nun wohl mit Sicherheit nachgewiesenen in der Tiburtinischen Sibylle erhaltenen Konstansweissagung liegt die Idee des aus dem Tode wiederkehrenden Kaisers schon vor [1]. Doch liegt, wie es scheint, ihr Ursprung noch beträchtlich weiter zurück. — Schon oben ist darauf hingewiesen, dafs der wiederkehrende Kaiser unserer apokalyptischen Erwartungen Züge Alexanders des Grofsen, d. h. des durch die Legende verherrlichten Alexanders trägt. Er regiert 32 oder 12 Jahre. Das ist die Lebenszeit und Regierungszeit Alexanders. Er kommt aus Äthiopien, er zieht nach Jerusalem hinauf und legt dort seine Krone nieder. Nach ihm herrschen seine vier Söhne. Meines Erachtens darf die Vermutung gewagt werden, dafs auch der aus dem Tode zu neuem Leben erwachende Kaiser der Zukunft ursprünglich Alexander der Grofse war.

In der syrischen Legende (bei Budge 155) verheifst Alexander selbst den mächtigen Herrscher der letzten Zeit als Nachkommen aus seinem Stamm: „and my kingdom which is called that of the house of Philipp the Macedonian shall go forth and destroy the earth and the ends of the heavens and there shall not be found any ... that shall stand before the kingdom of the Romans." Aus dem Nachfolger Alexanders konnte so leicht der wiederkehrende Alexander werden.

---

1) Sackur p. 185: et tunc surget rex Graecorum.

Besonders beweisend scheint nur die Schilderung des A. S. zu sein: *τότε ἔρχεται ὁ ἐκ Αἰθιωπίας ἀπὸ τοῦ πρώτου κεράτου ὃν φασιν ἔτη ιβ' κατέχειν τῆς βασιλειας οἴακας.*

Demnach scheint Kampers [1] auf dem rechten Wege zu sein mit seiner Vermutung, dafs hinter den verschiedentlich uns begegnenden Weissagungen von dem kommenden Kaiser ursprünglich eine vielleicht im Judentum entstandene Weissagung von dem wiederkehrenden Alexander dem Grofsen vorliegt. Spuren dieser Weissagungen haben sich erhalten: 1) Am deutlichsten [2] im Islam in den dort erhaltenen Weissagungen vom Zweigehörnten, der kein anderer als Alexander der Grofse sein kann (Kampers 438). 2) Vielleicht in der jüdischen Weissagung vom zweigehörnten Messias ben Joseph [2]. 3) In der syrischen Alexanderlegende. 4) In der oben besprochenen Erwartung des Zukunftskaisers, der zwölf Jahre regiert und vier Söhne haben soll. 5) Wahrscheinlich in dem aus dem Schlafe erwachenden Zukunftskaiser des Methodius, „dem Löwensohn", deutlicher noch in dem vom Tode erstehenden Kaiser der Oracula Leontis. 6) In der ursprünglich auf Konstans I. bezüglichen Sibylle, die in der tiburtinischen mittelalterlichen Sibylle verarbeitet ist, in deren Weissagung, dafs der letzte König seine Krone in Jerusalem niederlegen werde, eine beachtenswerte Parallele zur Alexanderlegende vorliegt [3] (vgl. Budge 158). 7) Vielleicht auch in der in der ägyptischen Eliasapokalypse und sonst sich findenden Weissagung von dem Fürsten, der das Haus Gottes wieder aufbauen wird.

Da Kampers selbst den weiteren Spuren dieser Sage nachgehen wird, so beschränke ich mich hier auf diese Andeutungen.

Zum Schlufs sei noch eine bemerkenswerte Stelle der

---

1) Historisches Jahrbuch 1898, S. 433 ff.

2) Vgl. bei Kampers S. 441 noch die Spuren dieser Erwartung bei Dio-Cassius und Arrian.

3) S. oben S. 279, vgl. auch dort die hierher gehörende Stelle Gottfried v. Viterbos.

4) S. auch Sackur S. 166 Anm. 2.

Oracula hervorgehoben. Wenn es dort heifst, dafs der erwartete Gesalbte *Μεναχείμ* (Orac. XI) heifst, so begegnen wir hier plötzlich der späteren jüdischen Bezeichnung für den Messias (Menachem), dem *παράκλητος* des Johannesevangeliums. Wieder eröffnet sich hier, wie es scheint, ein Blick in weite religionsgeschichtliche Zusammenhänge [1], denen hier weiter nachzugehen der Raum mangelt.

Nachtrag.

Nachdem vorstehender Aufsatz bereits in den Druck gegeben war, wurde ich durch Herrn Dr. Kampers darauf aufmerksam gemacht, dafs in der russischen Zeitschrift „Ctenija der bei der Moskauer Universität bestehenden Gesellschaft für russische Geschichte und Altertümer" 1897 umfangreiches textliches Material zu Methodius und der Apokalypse Daniels von Istrin [2] veröffentlicht sei. Durch die Güte des Herrn Dr. Kampers wurde es mir ermöglicht, von dem Werke Istrins, soweit es für mich zugänglich war, Gebrauch zu machen.

Demgemäfs ist zu S. 261 zu berichtigen, dafs wir seit jener Veröffentlichung Istrins ein umfangreiches Textmaterial auch für den griechischen Methodius besitzen. Wenn ich oben (S. 261 f.) zwei Interpolationen des griechischen Methodius ausschied, so haben wir jetzt bei Istrin einen griechischen Text, der thatsächlich diese Stücke nicht enthält. Ich hätte freilich erkennen müssen, dafs nicht zwei sondern drei Fragmente an der betreffenden Stelle interpoliert sind. Das von mir M IB genannte Stück besteht aus zwei Fragmenten: der Weissagung von der Belagerung Konstantinopels und einem zweiten Stück, das die Siege des Zukunftskaisers schildert. Was zwischen den beiden Stücken steht, ist der Text des echten Methodius. — Alle drei Fragmente erscheinen übrigens nur in der Baseler editio, die allein auch noch das Stück M IA hat. Die beiden Stücke, die ich M IB nannte,

1) Vgl. auch die Beeinflussung Mohammeds durch diese Bezeichnungen des Messias, Pautz, Mohammeds Lehre von der Offenbarung, S. 127. Rösch über die Namen des arabischen Propheten, Z. D. M. G. 46.

2) Otkrovenije Metodija Patarskajo i apokrifičeskija vidjenia Daniila. Isliedovanija i teksty. (Die Apokalypse d. Methodius v. Patara und die apokryphen Visionen des Daniel. Untersuchung und Text.)

hat eine Handschriftengruppe, eine zweite hat nur das erste der beiden (Belagerung von Byzanz).

Eine weitere und interessante Bearbeitung der beliebten Weissagung von der Belagerung Byzanz' und dem aufgefundenen Zukunftskaiser findet sich bei Istrin II, 145 ff. unter dem Titel: *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μεθοδίου ἐπισκόπου λόγος περὶ τῶν ἐσχάτων ἡμερῶν καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου.* Die Weissagung beginnt mit der bekannten Schilderung des Vordringens dreier islamitischer Heerhaufen. Als Feldherren der Heere werden *Οὐάχης, Ἀξιάφαρ, Μορφόσαρ* genannt. Darauf wird die Überschreitung der Meeresenge und die beginnende Belagerung von Byzanz geschildert. Von dem aufgefundenen König heifst es: *ὅνπερ ὀνομάζουσιν οἱ ἄνθρωποι πρὸ πολλῶν χρόνων ἀποθανόντα. τοῦτον φυλάσσει ὁ κύριος ἐξ ἐωχώραν τῆς Περσίδος* (!). *τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ τὸ εἰς η'* (!) *στοχεῖον τοῦ ἀλφαβήτου* [1]. Mit zwei Jünglingen (*δύο μειράκια*) wird er den Islam schlagen und vernichten. Seine Zeit wird eine Zeit der Fülle und des Reichtums sein. Er wird 35 Jahre regieren. — Nach ihm folgt der gewaltthätige Regent, der die Verwandten- und Mönchs-Ehen einführt, hier als ein König *ἀπὸ βορρᾶ* (!) bezeichnet. Dann wird ein Weib herrschen, Byzanz wird durch Feuer zu Grunde gehen und an Rom die Herrschaft abgeben. Dann wird das Scepter aus Juda vom Stamme Dan herrschen. Darauf werden zwölf Fischer einen Fisch fangen und einer, Judas, der ihn im Streit behält, wird ihn einer Jungfrau *Ἀδικία* mit Beinamen *Ἀπώλεια* verkaufen. Sie wird den Kopf der Fische essen, schwanger werden und den Antichrist gebären. Es folgt eine ausführliche Schilderung seines Regiments. Besonders interessant ist die Weissagung: *καὶ τότε ἐξελεύσονται τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα καὶ τὰ δαιμόνια τὰ ἐν τῇ ἀβύσσῳ καὶ τὰ ἐν τοῖς κρίμνοις καὶ φαράγγαις ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης. καὶ κολληθήσονται καὶ αὐτοὶ πειράζοντες τοὺς χριστιανοὺς καὶ ἀναιροῦνται τῶν γυναικῶν τὰ βρέφη καὶ αὐτοὶ θηλάσουσιν αὐταῖς* [2]. Es folgt die Zeit der Hungersnot. Wie der Antichrist versucht, aus einem Felsen Brot zu machen, verwandelt sich dieser in einen Drachen. Darauf treten die „drei" Bufsprediger auf und enthüllen den Antichrist als den *δόλιος „Σαμουήλ"* (Sammael) u. s. w.

Wir bekommen von neuem einen Eindruck von der unge-

---

1) Der achte Buchstabe des Alphabets ist das *Θ*. Sollte hier ursprünglich Theodosius III. gemeint sein? Auf ihn pafst noch am besten, was von der wunderbaren Auffindung des Zukunftskaisers berichtet wird. Dann wäre eine ursprünglich auf Theodosius bezogene Weissagung auf Leo III. umgedeutet.

2) Eine bemerkenswerte Parallele in der Eliasapokalypse bei Steindorff S. 159.

meinen Variationsfähigkeit dieser apokalyptischen Phantasieen. Ich verzichte vorläufig darauf, die neuen hier sich darbietenden Rätsel zu lösen.

Ein zweites verwandtes Stück bietet Istrin I, 151 ff.: *Θεμάτιον περὶ τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ περὶ τῆς ἁλώσεως αὐτῆς ὑπὸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν*. Der König Manuel II. Palaeologus (1391 bis 1425) läfst im Kreise seiner Weisen darüber disputieren, ob mit dem Ende des siebenten Aeon [1] sofort das Weltende kommen werde. Da in dem Stück Konstantin Dragases erwähnt wird, so ist dasselbe kurz vor der Eroberung von Byzanz geschrieben. Eingelegt ist hier wieder als Weissagung einer der Weisen das Orakel von der Belagerung von Byzanz, dem Zukunftskaiser, der Besiegung des Islam, der Auffindung des Schatzes. Die Zeit des Regenten wird zwanzig Jahre betragen. Danach wird einer drei Jahre regieren, dann ein grausamer König zwei Monate. Dann werden Henoch, Elias und Johannes kommen. — Die Weissagung, die hier eingelegt ist, mufs auf eine ältere aus dem 9. Jahrhundert zurückgehen. Der hier geweissagte Einfall des Islam wird als eine Strafe dafür angesehen, dafs man nach dem siebenten ökumenischen Konzil noch ein achtes gehalten habe.

Die von mir mit D II bezeichnete Danielapokalypse veröffentlicht Istrin nach den Handschriften. Wir kennen nun folgende Handschriften dieser weitverbreiteten Weissagung:

1) Ven. Marc. gr. clas. II, 125 (a). 2) Ven. Marc. gr. clas. VII, 38 (b). 3) Paris. Bibl. Nat. gr. 947 (c). 4) Paris. Bibl. Nat. gr. 2180 (d). (1—4 von Klostermann benutzt). 5) Vindobonensis philol. 162 (Lambec. 144) (e). 6) Vindobon. philos. 211 hodie 58 (Lambec. 138) (f) (5—6 von Vassiliev benutzt). 7) Athous Koutloumousii Nr. 217 (g). 8) Pathmos, Biblioth. Nr. 529 (h). 9) Harleianus 5734 (i) (7—9 von Istrin benutzt). 10) Vindobonensis juridic. VI (Lamb. XI), kollationiert von Klostermann, Z. AT. W. 1895 (k). 11) Eine andere Redaktion der Weissagung findet sich in der Bodleianischen Bibl. cod. Baroccianus Nr. 145. 31—32 Istrin 140 ff. (l). — Aufserdem weist Vassiliev XXV noch auf den unbenutzten Codex Ottobonianus 418, fol. 298 v hin. Die Handschriften gruppieren sich etwa in folgender Weise. Eng miteinander verwandt sind die Gruppen a b c und e f. Einen singulären und in den meisten Fällen sekundären Text zeigt die Handschrift g (Text bei Istrin), die (ebenso h i k) den Zukunftsregenten mit Namen (*Ἰωάννης*) nennt. h und

1) Wenn die Geburt Jesu in das Jahr 5500 gesetzt wurde, so kommen wir in der That mit den letzten Palaeologen an das Ende des 7. Jahrtausends.

2) Ein dritte, stark veränderte ebenda 47—50 (Istrin 143 f.).

i stehen in der Mitte zwischen g und den übrigen Texten. k scheint mit h und i eng verwandt zu sein. d zeigt ebenfalls (vgl. namentlich den Schlufs) starke Verwandtschaft mit g, aber auch mit der ersten Gruppe. l ist ein ganz sekundärer Text. Nach a b e f unter vorsichtiger Benutzung von g wäre etwa der Text der Apokalypse herzustellen.

Bei einer erneuten Durcharbeitung der Apokalypse glaube ich auch zu einer sicheren Datierung derselben gekommen zu sein. Sie beginnt mit dem Weheruf: *οὐαί σοι γῆ ὅταν τὸ τῶν Ἀγγέλων σκήπτρῳ βασιλεύσει ἐν σοί.* Nur der Umstand, dafs nachher in der Apokalypse zufällig von verschiedenen Strafengeln die Rede ist, hat den Forscher verhindert zu sehen, dafs dieser Weheruf dem byzantinischen Hause der Angeler gilt. Der weiter unten erwähnte Jüngling, der nur kurze Zeit in Byzanz herrschen wird und den Söhnen des Verderbens (d. h. den verbündeten Abendländern) die Heiligtümer ausliefern wird, ist Alexius IV. (1203—1204). Die Schlange, die den Jüngling töten wird, Alexius V. (1204). Danach heifst es, wird das blonde Geschlecht (*τὸ ξανθῶν γένος*) 65 (? *ἔτη ἑξαπέντε*) herrschen. Wenn die Zahl richtig überliefert ist, so haben wir hier kein Vaticinium ex eventu mehr. Die Weissagung ist also während des lateinischen Kaisertums in Byzanz entstanden. Der Kaiser Johannes, der in der einen Gruppe der Handschrift angeredet wird, ist demgemäfs entweder Johannes III. Vatatzes von Nicaea (1222 bis 1254) oder Johannes V. Palaeologus (1341 — 1376). Der nachher erwähnte *μέγας Φίλιππος* ist nicht Philipp I. (Macler), sondern Philipp II. von Frankreich. An diese Weissagung von der Einnahme von Byzanz durch die Kreuzfahrer (Vaticinium ex eventu) ist nun die uns bekannte Weissagung der Belagerung von Byzanz und des Zukunftskaisers angehängt. Und zwar ist es charakteristisch, dafs die alte Weissagung von dem Angriff des Islam auf Byzanz in drei getrennten Heerhaufen hier auf einen Angriff vonseiten nördlicher Völker (*καθημένα ἐπὶ τὰ βόρεια μέρη*) umgedeutet ist. Der Redaktor scheint also den Angriff der Bulgaren auf Byzanz im Anfang der Kreuzfahrerherrschaft vor Augen gehabt zu haben. — Der Zukunftskaiser soll demgemäfs nicht nur Ismaeliten, sondern auch Aethiopen (?) Franken und Tartaren (vgl. die in diesen Jahrzehnten erfolgenden Mongoleneinfälle) besiegen. In der Danielapokalypse ist also nur der kleinere Teil Vaticinium ex eventu (bei Klostermann S. 117 Z. 53), alles andere traditionelle Zukunftsweissagung.

Über Wobbermins „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens".

Von

P. Drews in Jena.

Im 17. Band, der von v. Gebhardt und Harnack herausgegebenen „Texte und Untersuchungen" (N. F., Bd. II, Heft 3[b]. 1899) hat Wobbermin neben einem „dogmatischen Brief": *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ* (S. 21—25), den er dem Bischof Serapion von Thmuis zuschreibt — ob mit Recht, mufs dahin gestellt bleiben — dreifsig bisher unbekannte altchristliche Gebete veröffentlicht [1]. Er fand sie, wie auch jenen Brief, in einer Handschrift der Bibliothek des Athosklosters Lawra, und zwar in einer Handschrift, die nach seiner Meinung wahrscheinlich dem elften Jahrhundert angehört. Die Gebete — und auf sie kommt es uns hier allein an — sind ohne Zweifel viel älter, und Wobbermin hat nichts Falsches gesagt, wenn er sie „altchristlich" nennt.

Der Wert dieser kleinen Sammlung liegt zunächst darin, dafs wir durch sie einen Blick in die Entstehungsgeschichte der griechischen Euchologien thun können, wie Wobbermin selbst richtig hervorhebt.

Allein damit ist nur der geringste Wert dieser Gebets-

---

1) Der volle Titel lautet: „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis".

sammlung ausgesprochen. Die Gebete sind so interessant für jeden, der sich mit der Geschichte des altchristlichen Kultus beschäftigt, dafs ich von ihnen nicht wieder loskam, und als Ergebnis meiner Beobachtungen und Überlegungen lege ich die folgenden Bemerkungen vor. Ich hoffe damit Wobbermin selbst nicht zuvorzukommen. Denn er kündigt eine eingehende Würdigung der Gebetssammlung an. Da er aber eine umfängliche, auf die alten Liturgieen überhaupt sich erstreckende Untersuchung in Aussicht stellt, so mögen meine wenigen Bemerkungen ihm vielleicht bei diesem Unternehmen einen kleinen Dienst leisten. Jedenfalls möchte ich alle Fachgenossen nachdrücklich auf diese Wobberminsche Veröffentlichung aufmerksam machen, damit sie ihm mit mir dafür danken und bei der Verarbeitung des gebotenen Schatzes helfen.

Die Untersuchung soll in der Weise verlaufen, dafs zunächst der ägyptische Typus der Gebete eingehend nachgewiesen wird. Daran wird sich eine Untersuchung über die dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschriebenen Gebete der Sammlung anschliefsen, wobei das Gebet I in Text und Übersetzung nebst kurzem Kommentar geboten werden soll. Ein drittes Kapitel fafst die Entstehung und den Charakter der Sammlung ins Auge, und den Abschlufs bildet die Frage nach dem Alter der Gebete [1].

Natürlich, dafs dem Leser die Wobberminschen Gebete selbst zur Hand sein müssen. Ein Verzeichnis derselben

---

1) Sehr gern würde ich in einem Anhang die hauptsächlichsten liturgischen Formeln dieser Gebetssammlung nach Gesichtspunkten geordnet in lexikalischer Form geboten haben, denn die Geschichte der Liturgieen ist zum guten Teil eine Geschichte der Formeln, und jeder Liturgiker wird jede Zusammenstellung der letzteren mit Dank entgegennehmen. Allein weder dem Charakter eines Artikels noch dem dieser Zeitschrift dürfte eine solche Zusammenstellung, die sehr viel Raum einnimmt, entsprechen. Es ist sehr zu bedauern, dafs Wobbermin seiner Textveröffentlichung weder ein gründliches Verzeichnis der Bibelcitate noch eben der Formeln beigegeben hat. Es sollte heute keine Veröffentlichung eines liturgischen Textes erfolgen ohne diese Beigaben.

wird gelegentlich gegeben werden, doch bietet das selbstverständlich keinen Ersatz für die Texte selbst [1].

1. Der ägyptische Typus der Gebete.

Wobbermin sieht die Zugehörigkeit sämtlicher Gebete zum Typus der ägyptischen Liturgie einmal durch den in zwei Gebetsüberschriften genannten Namen des Serapion von Thmuis und dann durch die Textgestalt des ersten eucharistischen Gebetes als hinreichend erwiesen an. Er druckt S. 32 und 33 den Abschnitt aus dem ersten Gebet, der die ägyptische Abkunft am schlagendsten beweisen soll, in Parallele mit den betr. Stellen aus der Markus-, Jakobus-, Basilius- und Chrysostomus-Liturgie ab, und es springt in der That sofort in die Augen, dafs der Text des betr. Gebetes fast wörtlich mit der betr. Stelle aus der Markus-Liturgie übereinstimmt. Es ist die Stelle unmittelbar vor dem Trishagion, die wir unten S. 308 mit 3, 1—4 bezeichnet haben.

Indes läfst sich der Beweis für den ägyptischen Ursprung dieser liturgischen Stücke noch erheblich verstärken. Ich mache auf folgende Punkte aufmerksam:

1. Der Parallelismus zwischen dem ersten Gebet und der Markus-Liturgie [2] reicht weiter als bis zur Anführung von Jes. 3, 6, vor der Wobbermin den Paralleldruck (S. 32) abbricht. Ich stelle die zwei Texte nebeneinander und hebe durch den Druck die gemeinsamen Stücke heraus:

---

1) Inbetreff der von mir citierten Litteratur und der Abkürzungen sei Folgendes bemerkt:

Br. = Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896.
Const. Ap. = Constitutiones Apostolicae ed. Ültzen (1853).
Renaudot = Liturgiarum Orientalium collectio, Paris 1716.
Swainson = The Greek Liturgies chiefly from original authorities, Cambridge 1884.
Die römische Zahl mit zwei folgenden arabischen Zahlen z. B. XV 12, 9 giebt die Nummer des Gebetes sowie Seite und Zeile nach der Wobberminschen Veröffentlichung an.

2) Die Liturgie der koptischen Jakobiten (Br. 175, 17 ff.) ist aufser Betracht gelassen, wo sie sich mit der Markus-Liturgie völlig deckt.

Wobb. I, 5, 10 ff.	Markus-Lit. Br. 132, 1 ff. Swainson p. 50 u. 51.
. . . ἁγιάζοντα, μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου·	. . . πάντοτε μὲν πάντα σε ἁγιάζει ἀλλὰ καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι δέσποτα κύριε καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων· [von der Gemeinde] ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης.
πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης· κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως.	πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου[1] καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου πνεύματος.

Das Gewicht dieser Parallele ist um so gröfser, als sämtliche uns bekannten östlichen Liturgien (mit Ausnahme der Liturgie der koptischen Jakobiten) 1) eine andere Form des Trishagion (Br. 18, 32 bis 19, 2; 50, 32 bis 51, 4; 86, 12 ff.; 231, 33 ff.; 323, 29 bis 324, 3; 385, 9 ff.; 403, 4) — auch Cyrill von Alex. hat die specifisch ägyptische Form des Trishagion (in Habak. 3) — und 2) eine ganz andere Anknüpfung an das Trishagion zeigen (vgl. Br. 19, 5 ff.; 51, 6 ff.; 86, 20 ff.; 324, 5 ff.; 385, 17 ff.; 403, 6 ff.). Nur die Liturgie der abyssinischen Jakobiten bringt wenigstens im Anfang des Gebets die typische ägyptische

1) In Cod. Mess. bei Swainson p. 51[a] lautet die Stelle: *διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου κ. τ. λ.* Offenbar ist hier — und auch im textus receptus — ein Einfluſs der syrischen Liturgie zu bemerken. In der Jakobus-Lit. (Br. 51, 6 ff.) lautet die Stelle: *ἅγιος εἶ . . . ἅγιος καὶ ὁμονογενής σου υἱὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.* Die Markus-Lit. verstärkt den Ausdruck noch durch den Zusatz von *θεοῦ καὶ σωτῆρος.*

Formel (Br. 232, 3 f.), um darauf der ägyptischen Kirchenordnung zu folgen.

2. Die Liturgie der koptischen Jakobiten verrät noch den in dem ersten Gebet 4, 3 und 4 (unten S. 309 f.) vorliegenden Übergang zu den Einsetzungsworten, wenn es dort heifst: „reinige diese deine wertvollen Gaben, die vor dein Angesicht gebracht worden sind, dieses Brot und diesen Kelch“ (Br. 176, 13—17; Swainson 51[b]). Man vergleiche damit die genannte Stelle im ersten Gebet: *σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον ...*

3. Das erste Gebet bietet in den Abschnitten 6, 7 und 8 (unten S. 313 f.) einen Aufbau, eine Reihenfolge, wie sie sich so nur in der Markus-Liturgie wiederfindet. Folgende Abschnitte reihen sich hier wie dort aneinander: 1) Bitte für die Kirche: Abschnitt 6 = Markus-Lit. Br. 126, 12 ff.; 2) Bitte für die Toten: Abschnitt 7 = Markus-Lit. Br. 128, 22, bez. 129, 11 ff.; 3) Bitte für die Gemeindeglieder, die im Gottesdienst „geopfert“ haben: Abschnitt 8 = Markus-Lit. Br. 129, 20 ff. Der Aufbau ist in den anderen Liturgien anders. Hier folgt auf das Gebet für die Kirche, zu dem sich das Gebet für die Einzelgemeinde erweitert hat, das Gebet für die Darbringenden, und das Gebet für die Toten macht den Schlufs. So ist es in den Liturgieen von syrischem Typus, z. B. in der Jakobus-Liturgie (vgl. Br. 54, 24 ff.; 56, 16—18; 57, 13 ff.). Die apostolischen Konstitutionen kennen im 8. Buch das Gebet für die Darbringenden überhaupt nicht in diesem Zusammenhang und im Gebet für die Kirche (Br. 23, 14 ff.) findet sich eine kurze Bitte für die Toten eingeschaltet (Br. 23, 28). Ebenso liegt die Sache bei Cyrill von Jerusalem (Br. 466, 4 ff. u. 469, 37 Anm. 13). Jenes Zusammentreffen des ersten Gebetes und der Markus-Liturgie ist bei dieser Sachlage also keineswegs zufällig, sondern ist ein Beweis, dafs sie beide der gleichen liturgischen Tradition angehören.

4. Vergleicht man den Text der beiden Gebetsstücke 7 u. 8 (unten S. 313 f.) im ersten Gebet, nämlich das Gebet für die Toten und für die Opfernden, mit den entsprechenden Stücken in der Markus-Liturgie, so schimmert bei letz-

terer noch die Verwandtschaft mit unserem Gebet leise durch, denn syrische Einflüsse sind hier in starker Weise nachweisbar, abgesehen von der eigenartigen Gestalt, die dieses Stück auch sonst gehabt haben mag. Es lohnt, beide Texte nebeneinander zu stellen:

Wobb. I.	Markus-Lit. (Br. 128, 22 ff.).
7. *παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἐστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις. (μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων) ἁγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας· σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις. ἁγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας. καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου·*	*τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν .. ...* [1] [Verlesung der Diptychen]. *καὶ τούτων πάντων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ἐν ταῖς τῶν ἁγίων σου σκηναῖς, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, ...*
8. *δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χαρίσαι ....*	*Τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια πρόσδεξαι ὁ θεὸς ...* (Br. 129, 20 f.) [2].

Die aufgeführten Momente verbinden sich, um den ägyptischen Typus der eucharistischen Gebete über allen Zweifel sicher zu stellen. Das ist für alles Weitere von Bedeutung. Schwankten wir in Bezug auf den Grundcharakter dieser Gebete, so würden wir auch keine sicheren Schlüsse aus ihnen für die liturgische Entwicklung ziehen können. Daher lag mir daran, die Beweise für den ägyptischen Charakter über Wobbermin hinaus noch zu verstärken. —

Eine Frage, die sich von selbst aufdrängt und mit einer gewissen Spannung sich stellt, sei anhangsweise hier gleich

---

1) Die folgende Stelle ist z. T. wörtlich aus den syrischen Liturgien entnommen.

2) Dafs das ganze Intercessionsgebet (Br. 126, 12 bis 131, 16) in der Markus-Lit. sich in das Danksagungsgebet zwischen Nr. 2 u. 3 hineinschiebt und es so auseinanderreifst, ist sicher nicht ursprünglich, sondern spätere Änderung.

beantwortet. Ich meine die Frage, ob sich in den Serapions-Gebeten eine Verwandtschaft mit oder eine Abhängigkeit von der ägyptischen Kirchenordnung zeigt? Diese Frage mufs durchaus verneint werden. Nicht einmal die Reihenfolge der Gebete ist hier wie dort die gleiche. —

Steht aber der ägyptische Charakter des ersten Gebetes fest, so ist zugleich damit der Beweis erbracht, dafs sämtliche Gebete auf ägyptischem Boden entstanden sind. Soweit er hier in Betracht kommt, stimme ich dem Satz von Wobbermin zu: „Da die dreifsig Gebete eine geschlossene Sammlung bilden, ist auch die Gesamtheit derselben der Zeit und der Gegend des Serapion zuzuschreiben“ (S. 34). Ob auch der Zeit des Serapion, das unterliegt noch besonderer Untersuchung. Sicher aber gilt das von der Gegend Serapions, von Ägypten, Gesagte [1]. Denn die Gebete tragen alle einen gemeinsamen sprachlichen Grundcharakter, womit die Möglichkeit von Überarbeitungen, wovon unten eingehend die Rede sein wird, durchaus nicht ausgeschlossen sein soll. Der Kommentar zu Nr. I wird das an vielen Stellen beweisen. Ich hebe aber als allen Gebeten gemeinsam folgendes heraus: 1. die Formel *θεὸς τῆς ἀληθείας*; 2. der selbständige Gebrauch des *μονογενής* ohne *υἱός*, z. B. *διὰ τοῦ μονογενοῦς σοὶ ἡ δόξα* (II, 6, 29) oder *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου ἰησοῦ χριστοῦ* (III, 7, 6); 3. die sich fast bei allen Gebeten gleichbleibenden Schlufsdoxologie: *δι᾽ οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*; 4. die fast allen Gebeten (über die Ausnahmen s. unten) eigentümliche Gebetsformeln: *παρακαλοῦμεν* und *δεόμεθα*. Kurz, es ist im wesentlichen ein Sprachcharakter und Sprachgebrauch, der sich durch alle Gebete hindurchzieht. Gehört also mit Sicherheit ein

1) Man wird sogar durch das Sätzchen in Nr. XX: *κτίσαι λαὸν καὶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ* (15, 17) auf Thmuis gewiesen. Für Unterägypten will freilich auf den ersten Blick nicht recht die Bitte im 23. Gebet passen: *χαρίσαι τοὺς ὑετοὺς πληρεστάτους καὶ γονιμωτάτους* (16, 25). Denn man bittet meist um das, was man nicht hat, Unterägypten ist aber im Vergleich zu Oberägypten sehr regenreich. Indessen ist jedenfalls gemeint, dafs der Zustand, wie er ist, bleiben möge.

Gebet nach Ägypten, und das ist mit dem ersten Gebet ohne Zweifel der Fall, so gilt dies für alle.

Zu dem eben geführten Nachweis für die ägyptische Heimat der Gebete treten aber noch hinzu die vielfachen, wenn auch oft nur geringen Parallelen, die koptische liturgische Texte zu unseren Gebeten bieten. Sie werden an der einschlagenden Stelle in den Anmerkungen mitgeteilt werden.

2. Die dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschriebenen Gebete der Sammlung.

1. Wir sagten soeben, dafs die Gebete durch einen gemeinsamen sprachlichen Charakter zusammengehalten werden und einen gemeinsamen Typus tragen. Wie verträgt sich damit aber die Thatsache, dafs zwei Gebete ausdrücklich dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschrieben werden: Gebet Nr. I (*Εὐχὴ προσφόρου σαραπίωνος ἐπισκόπου*) und Gebet Nr. XV (*προσευχὴ σαραπίωνος ἐπισκόπου θμούεως· εὐχὴ εἰς τὸ ἄλειμμα τῶν βαπτιζομένων*)? [1] Sind vielleicht sämtliche Gebete auf Serapion zurückzuführen? Diese Frage kann man stellen. Man könnte annehmen, die Überschrift über dem ersten Gebet gälte stillschweigend auch für die folgenden. Aber warum wird dann im XV. Gebet der Name des Serapion wieder ausdrücklich genannt? Unsere Unter-

1) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs dieser Serapion jener Bischof von Thmuis in Unterägypten ist, der um die Mitte des 4. Jahrh. diesen Bischofsitz einnahm. — Vgl. über ihn Wobbermin S. 25ff.: Ehrhardt s. v. in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon (Bd. XI, S. 179); Smith and Wace, Dictionary of Christian Biogr. s. v. (9), p. 613. Wann Serapion Bischof von Thmuis wurde, ist nicht sicher. Da aber auf der Synode zu Sardica 343 oder 344 zwei ägyptische Bischöfe Namens Serapion für Athanasius eingetreten sind (Athan. Ap. c. Ar. c. 50), so ist es höchst wahrscheinlich, dafs einer derselben dieser unser Serapion gewesen ist. Auch ist das Jahr seines Todes nicht festzustellen. Dafs er um 360 noch gelebt hat, geht daraus hervor, dafs Athanasius, mit dem Serapion eng befreundet war, ihm fünf Briefe schrieb, die in die Zeit 358-362 fallen. — Über seine reiche schriftstellerische Thätigkeit und über die erhaltenen Schriften vgl. Wobbermin S. 26f.

suchung wird uns zeigen, dafs jene Vermutung grundlos ist.

Fragen wir nun zunächst, was bedeutet es, wenn ein liturgisches Stück einen Namen an der Spitze trägt? — Ohne Zweifel ist das so gemeint, dafs der Name den Verfasser angiebt. So fafst auch Wobbermin die Sache. Er fügt aber richtig hinzu: „aber auch von jenen zwei Gebeten, die den Namen des Serapion tragen, darf das nicht im Sinne eigentlicher litterarischer Autorschaft verstanden werden. Das liegt einmal — ohne dafs freilich jede Ausnahme ausgeschlossen wäre — in der Natur der Sache. Kultgebete werden im allgemeinen nicht verfafst, sie entstehen" (S. 31). Er kommt aber dann zu dem Schlufs: „Immerhin darf und mufs die vorliegende Gestaltung der beiden Gebete dem Serapion zugeschrieben werden." Eine Begründung dieses Urteils giebt Wobbermin nicht. Er schliefst an diese Bemerkung sofort den Hinweis auf die Verwandtschaft des ersten Gebetes mit der Markus-Liturgie an der schon oben angeführten Stelle.

Es wird am Platze sein, über die Gestaltung liturgischer Gebete durch einzelne Kleriker ein allgemeines Wort zu sagen.

Es gab in den liturgischen Gebeten gewisse bewegliche, freie Partien und andere, die durch eine gewisse Tradition schon zäher geworden, gewissermafsen geronnen waren. Zu diesen gehören alle die Stellen, die mit einem Responsorium der Gemeinde abschliefsen. Hier war eine stehende Formel durchaus am Platze, weil die Gemeinde deutlich merken mufste, wann sie mit ihrem Responsorium einzusetzen habe. Ferner werden sich solche Partien leicht verhärtet haben, in denen wichtige Bibelworte erscheinen, wie die Einsetzungsworte; zur Formel werden leicht die Anfänge und die Schlüsse der Gebete, schon um die Gemeinde zu orientieren, kurz, früh schon werden sich etliche Partien der freien Ausgestaltung durch den Priester eher entzogen haben als andere. Der freien Ausgestaltung stand vor allem das eucharistische Dankgebet, das mit der Formel *Ἄξιον καὶ δίκαιον* zu beginnen pflegte, offen. Noch zur Zeit des Chrysostomus und der Ägyptischen Kirchenordnung steht dem Bischof

das Recht zu, hier seine Gebetsvirtuosität zu entfalten [1]. Zieht man diese Gebetsstücke in Betracht, so kann man wirklich von ihnen sagen: der und der hat sie verfafst. Es war begreiflich, dafs schwächere Geister nach berühmten Mustern griffen, sich fremde Gebete abschrieben u. dergl. (Konz. v. Karthago 397, c. 21 u. cod. can. eccl. Afric. 419 bei Bruns I, 126 u. 186). Aber auch hier zog wohl leicht die Tradition insofern eine Schranke, als bestimmte Gedankengruppen in diesem eucharistischen Gebet eine lokale Tradition für sich hatten.

Diese kurze Überlegung zeigt uns, dafs Wobbermin sehr recht hat, wenn er den Begriff der Verfasserschaft einschränkt. Aber an anderer Stelle kann man doch wieder von einer wirklichen „Verfasserschaft" reden. Diese komplizierte Lage macht eine genaue Untersuchung notwendig. Es geht nicht an, ohne sie ohne weiteres „die vorliegende Gestalt der beiden Gebete dem Serapion zuzuschreiben".

Denn noch eine Möglichkeit mufs durchaus ins Auge gefafst werden. Mag immerhin die Überschrift darin recht haben, dafs das eine oder das andere Gebet auf Serapion zurückgeht, kann denn aber dieser Zusammenhang nicht auch darin bestehen, dafs Serapion diese Gebete, ohne sie selbst redigiert zu haben, nur zu brauchen pflegte, und dafs man sie dann einfach ihm als dem Verfasser zuschrieb? Wenn man die Möglichkeit dieser Auffassung zugeben wird, so wird man erst recht einsehen, wie notwendig es ist, in eine sorgfältige Einzeluntersuchung einzutreten. Wir beginnen zunächst mit dem Gebet Nr. XV.

2. Hier läfst sich nun folgende Beobachtung machen: Gebet XV bildet mit den Gebeten XVI und XVII eine zusammengehörige, selbständige Gruppe, die sich deutlich aus den übrigen Gebeten heraushebt. Wie beweist sich das?

Jedem aufmerksamen Leser wird sich sofort die Beobachtung aufdrängen, dafs diese drei Gebete länger, in

1) Vgl. Justin 1 Apol. 13 u. 67; Origenes contr. Cels. 8, 13; Chrysostomus de sacer. 3, 4; Ägypt. Kirchenordnung in TU VI, 4, S. 69.

ihren Ausführungen voller, im Stil eigenartiger sind als die anderen Gebete. Doch ist dies kein schlagender Beweis. Zwingend dagegen sind folgende Beobachtungen:

1. Alle drei Gebete bieten die Formel *ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἰησοῦς χριστός* (XV 12, 18; XVI 12, 25; 13, 9; XVII 13, 14; XV 12, 8: *ὁ κύριος ἡμῶν χριστὸς ἰησοῦς*), während in keinem der sonstigen Gebete diese Formel erscheint.

2. Alle drei Gebete verwenden im Unterschied von den sonstigen Gebeten das Verbum *ἐπικαλεῖσθαι* (XV 12, 4; XVI 12, 24; XVII 13, 13 u. 28), wofür die Gebete sonst — mit Ausnahme von I 6, 9; XXIV 17, 7 (allein hier in Partizipialformen) und XXV 17, 23 — immer *παρακαλεῖν* zeigen.

3. In den drei Gebeten kehrt die Konstruktion *ὥστε* c. Acc. c. Inf. wieder (XV 12, 8; XVI 12, 24; XVII 13, 15), die sich in den übrigen 27 Gebeten nicht findet.

4. Allen dreien Gebeten ist gemeinsam der Gebrauch des Wortes *σατανικός* bez. *σατανᾶς* (XV 12, 12; XVI 13, 2; XVII 13, 25), während sich in allen anderen Gebeten das Wort *σατανᾶς* nur einmal, nämlich XXI 15, 25, findet.

5. Während in den Gebeten z. B. I 8, 1 unten S. 314 und XXVII 19, 30 nur von *σῶμα* und *ψυχή* die Rede ist, in Wendungen wie *ὑγεία σώματος καὶ ψυχῆς*, erscheint in XV 12, 11 und XVII 13, 24 die Formel — man beachte die Aufeinanderfolge! — *ψυχῆς σώματος πνεύματος*.

6. In jedem dieser drei Gebete kehrt das Partizipium *ἀντικείμενος* wieder: XV 12, 16 (*ἀντικειμένας ἐνεργείας*); XVI 13, 2 (*δύναμις ἀντικειμένη*) und XVII 13, 25 (*ἐπιβουλὴ τοῦ ἀντικειμένου*), während es sich sonst nicht ein einziges Mal findet.

7. In den von der Taufe handelnden Gebeten VII, VIII, X u. XI wird für die Taufe das Substantiv *ἀναγέννησις* und das entsprechende Verbum *ἀναγίγνεσθαι* (VII 8, 24 u. 28; 9, 1; VIII 9, 12 u. 14; X 10, 3; XI 10, 12) gebraucht. Davon abweichend lesen wir in XV (12, 15) und in XVI (13, 3): *ἀνανεωθέντες* (an der letzten Stelle neben *ἀναγεννηθέντες*).

8. Zweimal findet sich der Ausdruck *ἰατικὴ δύναμις*,

nämlich XV 12, 9 und XVII 13, 15, während die Gebete *δύναμις θεραπευτική* (V 7, 22) schreiben, jedenfalls jene Formel nicht bieten.

Man wird zugestehen müssen, daſs diese Eigentümlichkeiten, die sich wohl noch um Kleinigkeiten vermehren lieſsen, nicht zufällig sein können. Man sieht deutlich: Hier war eine Hand thätig.

Zur Verstärkung dieser meiner Behauptung mag es auch dienen, daſs die Überschriften dieser drei Gebete nach einem einzigen Schema geformt sind. Dieses Schema ist: *εὐχὴ εἰς* — nämlich zu Nr. XV lautet die Überschrift: *Προσευχὴ σαραπίωνος ἐπισκόπου θμούεως· εὐχὴ εἰς τὸ ἄλειμμα τῶν βαπτιζομένων*; zu Nr. XVI: *Εὐχὴ εἰς τὸ χρῖσμα ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες* (12); zu Nr. XVII: *Εὐχὴ εἰς ἔλαιον νοσούντων ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ*. Dieses Schema erscheint sonst bei keinem der Gebete. Die Abweichung ist also schwerlich zufällig. Von hier aus fällt nun auch ein Licht auf die ersten Worte der Überschrift von Nr XV: *προσευχὴ σαραπίωνος ἐπισκόπου θμούεως*. Sie haben wahrscheinlich als die Hauptüberschrift über diese ganze Gruppe zu gelten[1].

3. Handelt es sich nun in diesen Gebeten um völlig neue und selbständige Entwürfe oder nur um Überarbeitungen? Für Gebet XVII ist diese Frage entschieden. Denn es ist eine erweiternde Überarbeitung des Gebetes Nr. V. Ich stelle beide nebeneinander und hebe durch Druck die Parallelen hervor.

Gebet V.	Gebet XVII.
Εὐλογοῦμεν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ μονογενοῦς σου	*Ἐπικαλούμεθα σὲ τὸν ἔχοντα πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*

1) Jedenfalls ist auch der Ausdruck *προσευχή* nicht ohne Absicht gewählt. Dies Wort bedeutet nicht nur das Einzelgebet, sondern auch den Gebetsakt, der sich in mehreren Gebeten vollzieht, die Gebetsreihe. Wenn in den Apost. Kanones 9 von denen geredet wird, die nicht *τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει παραμένουσιν*, so ist unter *προσευχή* nicht ein einzelnes, bestimmtes Gebet, sondern eine Gebetsreihe gemeint. Vgl. auch Ignatius ad Smyrn. 7, 1; Const. Ap. II, 39, 3; 41, 1; 54, 1. So mag auch hier *προσευχή* einen allgemeineren Begriff haben.

ἰησοῦ χριστοῦ τὰ κτίσματα ταῦτα, τὸ ὄνομα τοῦ παθόντος ὀνομάζομεν τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ καθεζομένου ἐν δεξίᾳ τοῦ ἀγενήτου ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ ἐπὶ τὸ ⟨ἔλαιον⟩ τοῦτο· χάρισαι δύναμιν θεραπευτικὴν ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, ὅπως πᾶς πυρετὸς καὶ πᾶν δαιμόνιον καὶ πᾶσα νόσος διὰ τῆς πόσεως καὶ τῆς ἀλείψεως ἀπαλλαγῇ καὶ γένηται φάρμακον θεραπευτικὸν καὶ φάρμακον ὁλοκληρίας ἡ τῶν κτισμάτων τούτων μετάληψις ἐν ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς σου ἰησοῦ χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

τὸν σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων, πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος ἰησοῦ χριστοῦ καὶ δεόμεθα, ὥστε ἐκπέμψαι δύναμιν ἰατικὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο[1], ἵνα γένηται τοῖς χριομένοις ἢ μεταλαμβάνουσιν τῶν κτισμάτων σου τούτων εἰς ἀποβολὴν πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας[2], εἰς ἀλεξιφάρμακον παντὸς δαιμονίου, εἰς ἐκχωρισμὸν παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου, εἰς ἀφορισμὸν παντὸς πνεύματος πονηροῦ, εἰς ἐκδιωγμὸν παντὸς πυρετοῦ καὶ ῥίγους καὶ πάσης ἀσθενείας, εἰς χάριν ὠγαθὴν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων, εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηρίας, εἰς ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος, εἰς ῥῶσιν τελείαν. φοβηθήτω δέσποτα πᾶσα ἐνέργεια σατανική, πᾶν δαιμόνιον, πᾶσα ἐπιβουλὴ τοῦ ἀντικειμένου, πᾶσα πληγή, πᾶσα μάστιξ, πᾶσα ἀλγηδών, πᾶς πόνος ἢ ῥᾳπισμα ἢ ἐντείναγμα ἢ σκίασμα πονηρὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, ὃ ἐπεκαλεσάμεθα νῦν ἡμεῖς καὶ τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς. καὶ ἀπερχέσθωσαν ἀπὸ τῶν ἐντὸς ⟨καὶ⟩ τῶν ἐκτὸς τῶν δούλων σου τούτων, ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος τοῦ τὰς νόσους ἡμῶν καὶ τὰς ἀσθενείας ἀναλαβόντος ἰησοῦ χριστοῦ καὶ ἐρχομένου κρῖναι ζῶν-

1) Im Gebet selbst wird weder Brot noch Wasser, wie doch die Überschrift angiebt, erwähnt. Das erklärt sich daraus, dafs das Formular nur für das Öl geboten wird (vgl. die Überschrift: ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ). Wurden noch Brot und Wasser dabei dargebracht, so war leicht an der betr. Stelle eine Ergänzung einzufügen. Wie sehr aber der Redaktor an sein Muster sich gehalten hat, geht daraus hervor, dafs er, trotzdem er nur von ἔλαιον spricht, doch den Plural τὰ κτίσματα ταῦτα beibehalten hat, der in Nr. V vollen Sinn hat, da das Gebet neben dem Öl auch das Wasser erwähnt.

2) Diese Formel auch in der Markus-Lit. Br. 128, 28 nach Matth. 4, 23; 9, 35 u. 10, 1.

τας καὶ νεκρούς. ὅτι δι' αὐτοῦ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

Läfst sich das Abhängigkeitsverhältnis des XVII. Gebetes vom V. schlechterdings nicht verkennen [1], so sind wir bei den Gebeten XV und XVI nur auf Vermutungen angewiesen, ob auch sie vielleicht Bearbeitungen, Modernisierungen alter Formulare sind. Macht schon das eben gezeigte Verhältnis von Nr. XVII es wahrscheinlich, dafs es mit den anderen beiden Gebeten sich ebenso verhalten werde, so läfst sich dafür noch Folgendes anführen: 1) Charakteristika der sonstigen Gebete kehren hier wieder: vgl. z. B. θεὲ τῆς ἀληθείας (XV 12, 4) und die Schlufsdoxologien. Allein das könnte doch auch auf einfacher Accommodation beruhen. 2) Die Gebete zeigen einen grofsen Reichtum an Parallelismen, Pleonasmen [2]. Solche Breiten in liturgischen Gebeten lassen fast regelmäfsig darauf schliefsen, dafs das betreffende Gebet nicht ursprünglich ist, sondern die Geschichte einer Überarbeitung hinter sich hat. 3) Es ist sehr auffallend, dafs die Taufgebete VII—XI kein Gebet für das Öl und das Chrisma enthalten, während es doch kaum anzunehmen ist, dafs eine Taufliturgie, die schon so reich ist wie die gebotene, noch ohne Akte der Salbung gewesen sein sollte. Dürfen wir zur Erklärung des Fehlens der betreffenden Gebete nicht annehmen, dafs der Abschreiber der Taufgebete

1) An dem vorliegenden Beispiel haben wir eine interessante Probe, um das Werden und Wachsen der liturgischen Gebete zu verstehen.

2) Wie z. B. XV 12, 8 ff.: „ὥστε τὸν κύριον ἡμῶν χριστὸν Ἰησοῦν ἐνεργῆσαι αὐτοῖς ἰατικὴν καὶ ἰσχυροποιητικὴν δύναμιν καὶ ἀποκαλύψαι μὲν διὰ τοῦ ἀλείμματος τούτου καὶ ἀποθεραπεῦσαι ἀπὸ ψυχῆς σώματος πνεύματος αὐτῶν πᾶν σημεῖον ἁμαρτίας καὶ ἀνομίας ἢ σατανικῆς αἰτίας, τῇ δὲ ἰδίᾳ χάριτι τὴν ἄφεσιν αὐτοῖς παρασχέσθαι" κτλ. oder XVI 13, 1 ff.: „δι' οὗ σταυροῦ διετράπη καὶ ἐθριαμβεύθη σατανᾶς καὶ πᾶσα δύναμις ἀντικειμένη, ὡς ἀναγεννηθέντες καὶ ἀνανεωθέντες διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5) καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος (Act. 2, 38; 10, 45) καὶ ἀσφαλισθέντες τῇ σφραγῖδι ταύτῃ διαμείνωσιν ἑδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι (1 Kor. 15, 58) ἀβλαβεῖς καὶ ἄσυλοι ἀνεπηρέαστοι καὶ ἀνεπιβούλευτοι ἐμπολιτευόμενοι ἐν τῇ πίστει καὶ ἐπιγνώσει τῆς ἀληθείας" (1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25; 3, 7. Tit. 1, 1. Hebr. 10, 26) κτλ.

bemerkte, daſs zwei Gebete mit zwei späteren eine auffallende Ähnlichkeit hatten, und daſs er deshalb die betreffenden ersten Gebete wegliefs, zumal sie kürzer waren? [1] 4) Der Eingang von Gebet XVI hat in anderen Gebeten so auffallende Parallelen, daſs man annehmen kann, daſs er ursprünglich ist [2]. Keiner dieser Gründe ist freilich durchschlagend, aber man wird zugeben müssen, daſs sie für die Annahme, daſs auch jene beiden Gebete Überarbeitungen darstellen, erheblich ins Gewicht fallen.

Daſs aber Serapion diese Überarbeitung vorgenommen habe, wie die Überschrift angiebt, ist so lange festzuhalten, als nicht ein Gegenbeweis geliefert ist oder stichhaltige Gründe für einen Zweifel vorliegen.

4. Wir wenden uns nun dem ersten Gebet, dem Präfationsgebet zu, das ebenfalls in der Überschrift dem Serapion zugeschrieben wird. Bei der Wichtigkeit, die diesem Gebete überhaupt zukommt, wird es sich rechtfertigen, wenn ich es hier ganz abdrucke, und zwar mit Übersetzung und einem möglichst kurzen Kommentar. Erst so wird es möglich sein, über Entstehung und Alter dieses Gebetes ein richtiges Urteil zu gewinnen.

Εὐχὴ προσφόρου σαραπίωνος ἐπισκόπου.	Opfergebet des Bischofs Serapion.
1. 1. *Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα*	**1.** 1. Würdig und recht ist es, dich, den ungeschaffenen

1) Man kann dagegen nicht anführen, daſs in den Gebeten VIII bis XI immer nur von einem Täufling die Rede ist, während in XV und XVI an mehrere gedacht ist. Im Gebet VII, das ja zu XV u. XVI die entsprechende Parallele bietet, ist ebenfalls immer an mehrere Täuflinge gedacht.

2) Er lautet: *Ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* (dazu vgl. I 4, 2: *κύριε τῶν δυνάμεων*) *ὁ βοηθὸς πάσης ψυχῆς ἐπιστρεφούσης ἐπὶ σὲ* (dazu vgl. X 10, 1: *σωτὴρ πάντων τὴν ἐπιστροφὴν πρὸς σὲ πεποιημένων* u. XXVI 18, 16: *εὐεργέτα πάντων τῶν ἐπὶ σὲ ἐπιστρεφόντων*) *καὶ γινομένης ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα* (dazu vgl. XXI 15, 23: *ἡ ἐλπὶς τῶν ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα γεγονότων*. Hier schimmert also ohne Zweifel ein den anderen Gebeten entsprechendes Muster durch.

Die Überschrift. *προσφόρου*] Das Neutrum *πρόσφορον* im Sinne von *προσφορά* kehrt wieder 8, 1 u. Wobb. S. 21, 1; sonst ist es

τοῦ μονογενοῦς ἰησοῦ χριστοῦ αἰνεῖν ὑμνεῖν δοξολογεῖν·

Vater des eingebornen Jesus Christus zu loben, zu besingen, zu preisen;

2. αἰνοῦμεν σὲ ἀγένητε θεὲ ἀνεξιχνίαστε ἀνέκφραστε ἀκατανόητε πάσῃ γενητῇ ὑποστάσει·

2. wir loben dich, du ungeschaffener Gott, du Unerforschlicher, Unaussprechlicher, jedem geschaffenen Wesen Unerkennbarer;

3. αἰνοῦμεν σὲ τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς τὸν δι' αὐτοῦ λαληθέντα καὶ ἑρμηνευθέντα καὶ γνωσθέντα τῇ γενητῇ φύσει.

3. wir loben dich, der du von dem eingebornen Sohn gekannt bist, der du durch ihn geredet und dich geoffenbaret und dich hast erkennen lassen der geschaffenen Natur.

4. αἰνοῦμεν σὲ τὸν γιγνώσκοντα τὸν υἱὸν καὶ ἀποκαλύπτοντα τοῖς ἁγίοις τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας·

4. Wir loben dich, der du den Sohn erkannt und den Heiligen seine Herrlichkeit offenbart hast;

5. τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ γεγεννημένου σου λόγου καὶ ὁρώμενον καὶ διερμηνευόμενον τοῖς ἁγίοις·

5. der du von deinem gezeugten Logos gekannt und geschaut und den Heiligen offenbart worden bist;

6. αἰνοῦμεν σὲ πάτερ ἀόρατε χορηγὲ τῆς ἀθανασίας·

6. wir loben dich, unsichtbarer Vater, Geber der Unsterblichkeit;

---

der gesamten Grăcität fast unbekannt. Ich notiere nur folgende Stelle: Symmachus (2. Jahrh.; vgl. HRE^3, III Art. „Bibelübersetzungen, griech.", S. 23, 20ff.) oder wahrscheinlicher ein Glossator übersetzt Jes. 57, 6 מִנְחָה mit *πρόσφορον* (LXX: *θυσία*) vgl. Origenes Hexapla ed. Field II, 542. (Nach gütiger Mitteilung des Herrn Professor D. Deifsmann in Heidelberg).

Abschnitt 1: Das eucharistische Dankgebet.

1. 1. *ἀγένητον πατέρα*] Über den Unterschied und den Gebrauch von *ἀγένητος* und *ἀγέννητος* vgl. Suicer, Thes. eccl. I, 49ff.; Zahn in Patrum apostol. opp. fasc. II (1876), p. 338 comm.

2. Man beachte den Parallelismus der Verse 2–6. — *ἀνεξιχνίαστε κ. τ. λ.*] Eine ähnliche Häufung von Prädikaten der Unerkennbarkeit Gottes auch in der Basil.- u. Chrysost.-Lit. Br. 322, 2^{b}ff.; 322, 23^{a}ff.; 384, 25; 402, 15f. — Zu *ἀνεξιχνίαστος* vgl. Röm. 11, 33; Eph. 3, 8; 1Clem. 20, 5. — Zu *ἀνέκφραστος* vgl. Gregorius-Lit. Renaudot I, 99; Br. 322, 2^b. — Zu *ἀκατανόητος τῇ γεν. φύσει* vgl. Const. ap. VIII, 5, 1.

3. Von hier bis Vers 5 wird Matth. 11, 27 variiert. — *λαληθέντα*] Hebr. 1, 1.

4. *τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας*] Joh. 17, 5. 24.

6. *πάτερ ἀόρατε*] Kol. 1, 15. — *χορηγὲ τῆς ἀθανασίας*] 2Macc.

7. σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἡ πηγὴ τοῦ φωτὸς ἡ πηγὴ πάσης χάριτος καὶ πάσης ἀληθείας, φιλάνθρωπε καὶ φιλόπτωχε, ὁ πᾶσιν καταλλασσόμενος καὶ πάντας πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ ἕλκων.

2. 1. δεόμεθα ποίησον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους·

2. δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός, ἵνα γνῶμεν σὲ τὸν ἀληθινὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν χριστόν·

3. δὸς ἡμῖν πνεῦμα ἅγιον, ἵνα δυνηθῶμεν ἐξειπεῖν καὶ δι-

7. du bist die Quelle des Lebens, die Quelle des Lichts, die Quelle aller Gnade und aller Wahrheit, Liebender der Menschen und der Armen, der du allen gnädig bist und alle zu dir ziehst durch die Erscheinung deines geliebten Sohnes.

2. 1. Wir bitten, mache uns zu lebendigen Menschen;

2. gieb uns den Geist des Lichts, damit wir dich, den Wahrhaftigen, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen;

3. gieb uns den heiligen Geist, damit wir stark werden,

1, 25 LXX; vgl. XXV 17, 24; Origenes contr. Celsum 8, 19; Const. ap. VIII, 12, 4; Jakob.-Lit. Br. 40, 25; Gregorius-Lit. Renaudot I, 92.

7. ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς κ. τ. λ.] Ps. 35, 10 LXX; Spr. 18, 4 LXX; Jakob.-Lit. Br. 50, 15. — χάριτος καὶ πάσης ἀληθείας] Joh. 1, 17 = Ps. 88, 15 LXX u. ö. — φιλόπτωχε] Athanasius, Opp. II, 363D; Gregor Naz. I, 244B; 379C; 841B. — ἐπιδημίας] vom Erscheinen Christi VII 8, 18; 2Clem. 5, 5; oft bei Origenes z. B. contra Cels. I, 53; Euseb., hist. eccl. 9, 7; Basilius, Opp. III, 41B; Jakob.-Lit. Br. 33, 13; vgl. 2Tim. 1, 10; Tit. 2, 13.

2. 1. δεόμεθα] Auch diese Formel hat ihre Geschichte. In den ägypt. Liturgien ist sie später geschwunden, um in der volleren Formel zu erscheinen: δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν. So namentlich in der Markus-Lit. Br. 113, 19; 114, 24; 115, 7; 120, 20b; 121, 6; 124, 26; 126, 12; 133, 31; 141, 16b; vgl. auch griech. Basil.-Lit. u. Gregor.-Lit. der kopt. Jakobit. Renaudot I, 58. 59. 68. 116; p. 47 = Br. 178, 24. Wie diese Formel entstanden ist, kann man aus unseren Gebeten noch deutlich erkennen. Sie bieten nämlich auch sehr häufig die Formel παρακαλοῦμεν, besonders in Nr. XXVII. Hier schieben sich beide Verba immer durcheinander. Später verband man beide, und jene Formel der Markus-Lit. war fertig. — ποίησον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους] vgl. XIV 11, 22: ποίησον ... καὶ τόνδε ἐπίσκοπον ζῶντα ἐπίσκοπον; XXIV 17, 11: δὸς τὴν ἐκκλησίαν ταύτην ζῶσαν καὶ καθαρὰν ἐκκλησίαν εἶναι (zu ζῶσα ἐκκλ. vgl. 2Clem. 14, 1); XXV 18, 11: ἵνα πάντες γένωνται ζῶντες καὶ ἐκλεκτοὶ ἄνθρωποι; VI 8, 8: τὰ σώματα αὐτῶν ζῶντα ἔστω σώματα. In dem Begriff ζῶν fließt der Gedanke der Heiligkeit und der Unsterblichkeit zusammen. — ἕλκων] Joh. 6, 44; 12, 32; XX 15, 16.

2. πνεῦμα φωτός] = Geist der Wahrheit und deren Erkenntnis, analog dem johanneisch. πν. τῆς ἀληθείας. — ἵνα γνῶμεν κ. τ. λ.] Joh. 17, 3 (ungenau); vgl. XXI 16, 2.

3. ἵνα δυνηθῶμεν] vgl. XII 11, 2; XIII 11, 16; XXV 18, 7; XXIV 17, 13.

ηγήσασθαι τὰ ἀῤῥητά σου μυστήρια.

4. λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σὲ δι' ἡμῶν·

3. 1. σὺ γὰρ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·

2. σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες ἀγγέλων ἀρχαγγέλων θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν·

3. σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμιώτατα [σου ζῶα, τὰ πολυόμματα χερουβὶμ καὶ τὰ] σεραφὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τοὺς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἁγιάζοντα,

4. μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων·

5. ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος

auszusprechen und zu vollziehen deine unaussprechlichen Geheimnisse.

4. Reden soll durch uns der Herr Jesus und der heilige Geist und soll dich durch uns preisen.

3. 1. Denn du bist über aller Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und jeglichem Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen;

2. vor dir stehen tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend Engel, Erzengel, Throne, Gewalten, Herrschaften und Mächte;

3. vor die stehen deine zwei geehrtesten [Wesen, die vieläugigen Cherubim und] die Seraphim mit sechs Flügeln, mit zwei Flügeln verhüllend das Angesicht, mit zweien die Füfse, mit zweien fliegend, und ehrfurchtsvoll anbetend;

4. mit ihnen nimm unsere Anbetung an, die sprechen:

5. Heilig, heilig, heilig, der

---

4. Auch folgende Übersetzung ist möglich: „Reden soll durch uns der Herr Jesus und der heilige Geist soll dich auch durch uns preisen". Mit Rücksicht auf Matth. 10, 19 u. 20 und Mark. 13, 11 ist die obige Übersetzung vorzuziehen.

3. 1. Über die Verwandtschaft dieses und zum Teil des folgenden Abschnittes mit der Markus-Lit. vgl. unten S. 319. — Vgl. Eph. 1, 21.

2. σοὶ κ. τ. λ.] Dan. 7, 10; Apoc. 5, 11. — Man beachte den Parallelismus von Vers 2 u. 3. — Dieser Drang zu parallelisieren ist ein sehr wichtiges Moment in der Entstehung der liturg. Formeln. Aus ihm heraus erklären sich z. B. Gebete wie Markus-Lit. Br. 119, 17ᵃff. oder 130, 7ff.

3. Die in [ ] beigefügten Worte stehen nicht im Text bei Wobb. 5, 8. Über die Notwendigkeit, sie einzufügen, s. unten S. 321. — Vgl. Jes. 6, 2. — τὰ ζῶα] aus LXX Hab. 3, 2: ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ; vgl. Clemens Alex. Strom. VII, 7.

5. Vgl. Jes. 6, 3. — Das Responsum der Gemeinde, das Jes. 6, 3 wiederholt, ist offenbar nicht mit angeführt, da es sich nur um die Formulare für die Kleriker handelt. Dafs die Gemeinde aber wirklich respondiert hat, geht aus der Anknüpfung 4, 1 hervor.

σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου·

4. 1. πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης·

2. κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως·

3. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον.

4. σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν

Herr Zebaoth, voll der Himmel und die Erde deines Ruhmes.

4. 1. Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde deines erhabenen Ruhmes;

2. Herr der Heerscharen, erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Teilnahme;

3. denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Darbringung dargebracht.

4. Dir haben wir dieses Brot,

---

4. 2. *κύριε τ. δυν.*] (vgl. *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* XVI, 12, 22; Const. Ap. VIII, 29, 2) entweder „Herr der Kräfte", mit Rücksicht auf das folgende *δυνάμεως* oder richtiger „Herr der Heerscharen" nach LXX (z. B. Amos 6, 15; Zeph. 2, 9; Sach. 1, 3; Jer. 40, 12 u. ö.) für יְהוָה צְבָאוֹת. So schon bei Justin, Dial. 29. In den griechischen Liturgieen (vgl. jedoch Const. Ap. VIII, 29, 2) erscheint diese Formel niemals. Nur in den Responsorien der Gemeinde ist an dieser Stelle überall die Formel *κύριος σαβαώθ* festgehalten. — *πλήρ.*] VII 8, 20. — *τῆς σ. δ.*] Zu *δύναμις* an dieser Stelle vgl. die Lit. der Abess. Jakobiten Br. 233, 10. Sonst vgl. XVI 12, 25; XVII 13, 15. Auffallend ist die Wendung: *πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην ... τῆς σῆς μεταλήψεως.* Offenbar ist der Gedanke, daſs Gott, indem er sich das Opfer aneignet, es mit „Kraft" erfüllt. Bekanntlich ist sonst in der liturg. Sprache von Justin (1 Apol. 67) an *μεταλ.* term. tech. für den Genuſs des Abendmahls durch die Gläubigen (vgl. II 6, 28; V 8, 3 vom Gebrauch geweihten Öls und Wassers).

3. Man beachte den Parallelismus zwischen Vers 3 u. 4 und Vers 9, und zwischen Vers 6 und Vers 10. — *ζωσ. θ.*] Röm. 12, 1. Das folgende *τὴν προσφ. τ. ἀ.* ist Apposition dazu. — *θυσία, προσφ.*] Eph. 5, 2.

4. *ὁμοίωμα*] vgl. 5. 7. 9. 11. *Ὁμ.* bezeichnet nie die Eigenschaft der Ähnlichkeit, sondern immer etwas Konkretes, nämlich die Erscheinungsform eines Etwas, wie sie dem Wesen desselben genau entspricht. Bei Plato (Parmen. 132 D) haben die Ideen ihre *ὁμοιώματα*, ihre ihnen entsprechenden Erscheinungsformen, insofern sind sie *παραδείγματα. Παρ.* und *ὁμ.* sind also Korrelatbegriffe. So z. B. LXX Ezech. 2, 1: *ὁμοίωμα δόξης κυρίου* d. i. die Form, wie die *δόξα κυρίου* in die Erscheinung tritt. Daher dann einfach die Gestalt, die ein Ding zu tragen pflegt, = *μορφή*, z. B. Ezech. 8, 2 LXX: *ὁμ. ἀνδρός*: die Gestalt, Erscheinung eines Mannes; oder Ezech. 8, 3 LXX: *ὁμ. χειρός*: ein Gebilde, was wie eine Hand aussieht, oder vgl. Ezech. 1, 22. 26. Deut. 4, 12. 15. Apoc. 9, 7 (*τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων*). Dann aber bedeutet *ὁμ.* auch das Abbild, was man von solch einer abbildenden Erscheinungsform gemacht hat = *εἰκών*, wobei immer der Grundgedanke der Ähnlichkeit durchschlägt, während *εἰκών* mehr die Erscheinungsform betont. So steht das Wort LXX Deut. 4, 16 ff. 1 Kön. (1 Sam.) 6, 5. 1 Macc. 3, 48. Ps. 105, 20. Wie häufig es für das berühmte Christusbild von Edessa gebraucht wird, giebt v. Dobschütz (Christusbilder I, 248*) an.

ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς.	das Abbild des Leibes des Eingeborenen dargebracht.

Interessant ist namentlich eine Stelle, in der dieses Bild *ὁμοίωμα τοῦ ἀπαραλλάκτου πατρὸς ὁμοιώματος* genannt wird, also das Abbild des genauesten Abbildes des Vaters (II, 85**, 8). Es hat also gewissermafsen denselben Wert wie Christus selbst (vgl. besonders Holsten, Jahrbb. f. prot. Theol. I [1875], 451 f.). — In der Vulgata, wie überhaupt in der Latinität, wird *ὁμ.* fast immer mit similitudo, seltener mit simulacrum übersetzt; nur Deut. 4, 12 erscheint einmal forma. — In welchem Sinne haben wir nun *ὁμ.* in unserem Falle zu nehmen? Wie hat man es zu verstehen, dafs das Brot und der Wein *οἱμοίωμα τοῦ σώματος* bezw. *τοῦ αἵματος* sind? wie ist ferner der Ausdruck: *τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες* (Vers 7) zu verstehen? Fassen wir *τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος* als: „Erscheinungsform des Leibes Christi", so würde die sakramentale Betrachtungsweise durchschlagen. Nun ist aber offenbar hier — man vgl. das *προσηνέγκαμεν*, Vers 3 die Ausdrücke: *ζῶσα θυσία* und *προσφορὰ ἀναίμακτος* und vor allem Vers 7: *παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης* — an den Opferakt gedacht: Wie Christus seinen Leib und sein Blut geopfert hat, so opfern wir jetzt *τὰ ὁμοιώματα* von Leib und Blut, also seine Abbilder. Diese Fassung stimmt auch allein zu dem Ausdruck: *τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες*: Wir vollziehen das Abbild des Todes Christi. Bedenkt man aber, wie für griechische Denker *ὁμοίωμα* und die Sache selbst sich ganz anders berühren, ganz anders ineinander aufgehen, als nach unserer Vorstellungsweise, so finden wir hier eine Brücke zu der Vorstellung, dafs eben auch für den Genufs Brot und Wein Leib und Blut Christi sind. Im vorliegenden Gebet ist aber diese Folgerung noch nicht gezogen, denn in der Epiklese (Abschnitt 5) wird das Brot erst durch den heiligen Geist zum Leibe des Herrn, bis dahin ist es doch nur *ὁμοίωμα*. — Wir sehen also, die Bezeichnung *ὁμ.* für die Abendmahlselemente entspricht der Bezeichnung *ἀντίτυπα* oder *σύμβολα*, die wir bei Gregor v. Naz. (Or. 4, 52 opp. I, 101 B) und bei Euseb (dem. evgl. 1, 10 ed. Gaisford I, 105, 1) finden. Auch hier ist nur an die Opferhandlung gedacht (vgl. Loofs, Art. Abendmahl II in HRE^3, I, 51, 14 ff.). Die Bezeichnung *ὁμ.* für die Abendmahlselemente findet sich in den griechischen Schriftstellern meines Wissens niemals. Unsere Stelle aber beweist, wie stark damals gerade diese Gedanken lebendig waren. — Es wird nicht überflüssig sein, mit einem Wort auf eine Wendung einzugehen, die Tertullian bietet. Er nennt bekanntlich an zwei Stellen den panis figura corporis Christi (adv. Marc. III, 19 u. IV, 40). Liefse sich nun nachweisen, dafs figura eine gebräuchliche Übersetzung von *ὁμοίωμα* wäre, so würde *ὁμ.* im vorliegenden Falle wohl sicher mit „Gestalt" zu übersetzen sein, mit „Erscheinungsform", wie Leimbach (Beiträge zur Abendmahlslehre Tertull., S. 65, I^b; vgl. dagegen Loofs a. a. O. S. 59, 26 ff.) figura wiedergeben will. Allein auch Tertullian braucht mit fast allen Lateinern für *ὁμ.* den Ausdruck similitudo oder simulacrum (vgl. Roensch, Das N. T. Tertull., S. 328 Röm. 6, 5; S. 334 Röm. 8, 3; S. 487 Phil. 2, 7). Figura entspricht vielmehr dem griech. *σχῆμα*. Also ist ein Zusammenhang zwischen unserer Stelle und denen Tertullians ausgeschlossen. Liefse er sich nachweisen, so könnte man wohl mit Recht schliefsen, dafs *ὁμ.* bezw. figura auch sonst dem liturgischen Sprachgebrauch angehörten. Mir ist nur eine Stelle in den Liturgien bekannt, wo das Wort *ὁμοίωμα*, und zwar in demselben Zusammenhang, vorkommt. Wir besitzen nämlich eine syrische Anaphora, die wahrscheinlich der persischen Kirche angehört, in der sich folgender Passus nach

5. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα,

6. ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς χριστὸς ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν·

7. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης· καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἱλάσθητι θεὲ τῆς ἀληθείας·

8. καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν

5. Dieses Brot ist das Abbild des heiligen Leibes,

6. denn der Herr Jesus Christus nahm in der Nacht, in der er verraten ward, das Brot und brach es und gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet und esset, dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden;

7. deshalb vollziehen auch wir das Abbild des Todes [Jesu] und haben das Brot geopfert und bitten durch dieses Opfer: Versöhne dich mit uns allen und sei gnädig, Gott der Wahrheit;

8. und wie dieses Brot zerstreut war über den Bergen

Bickells Übersetzung ins Lateinische findet: . . . accepit panem et vinum quae fecerat voluntas ipsius, sanctificavit ea per verbum Spiritus et hoc mysterium . . . reliquit nobis et bonam similitudinem comisit nobis ut quemadmodum ipse fecit [nos quoque faciamus] iugiter" (Br. 515, 30ff.; der syrische Text in: Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch., 27. Bd. [1873], S. 608ff.; unsere Stelle S. 612). Für similitudinem steht im Syrischen דמותא; das entspricht aber dem griech. ὁμοίωμα und steht in der Peschito überall für dieses Wort.

5. ἅγ. σῶμα] XXV 18, 2.

6. Über die Form der Einsetzungsworte vgl. unten S. 324. — Vgl. 1 Kor. 11, 23f. u. Matth. 26, 26. Mark. 14, 22. Luk. 22, 19.

7. παρακαλ.] vgl. das oben S. 307 zu 2, 1 Bemerkte. — τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες] vgl. darüber oben S. 310 zu Vers 4. Man vergleiche ähnliche Formeln, z. B. bei Justin, Dial. 41: τὸν ἄρτον (bezw. τὸ ποτήριον) ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους; Cyprian, Ep. 63, 7: „offerendo passionis Christi mentionem facere"; Euseb, Dem. evgl. 1, 10: προσφέρειν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος. Diese Formeln, die vielleicht unmittelbar der Liturgie entlehnt sind, bleiben doch nur beim Vollzug der Erinnerung an den Tod stehen, die vorliegende Stelle ersetzt dagegen die Erinnerung durch ὁμοι. — καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν] XXII 16, 13; XXIV 17, 15; XXVII 19, 13; vgl. I 4, 12; XIII 11, 12. — καὶ ἱλάσθητι] Ps. 79, 9 LXX; Dan. 9, 19 LXX; Luk. 18, 13; XIX 14, 29; XXII 16, 13. — θεὲ τῆς ἀληθείας] Ps. 30, 6; 2 Clem. 19, 1 (θεός τῆς ἀληθείας); 3, 1; 20, 5 (πατὴρ τῆς ἀλ.); in den sonstigen Liturgien unbekannt, in den Gebeten unserer Sammlung sehr häufig: I 6, 2; 6, 8; II 6, 25; VI, 8, 7; VIII 9, 10; IX 9, 23; X 10, 10; XIV 11, 22; XV 12, 4; XXVII 19, 6.

8. ὥσπερ bis σύναξον ungenaues Citat aus Did. 9, 4 (TU II, 30): ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καί ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν··

9. προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος,

10. ὅτι ὁ κύριος ἰησοῦς χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι ἔλεγε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· λάβετε πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.

11. διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες.

5. 1. ἐπιδημησάτω θεὲ τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιος σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας.

2. καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς μὴ εἰς κατάκρισιν θεὲ τῆς ἀλη-

und zusammengebracht Eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche aus jeglichem Volk und jeglichem Land und jeglicher Stadt und Dorf und Haus und schaffe eine lebendige allgemeine Kirche;

9. wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes,

10. denn der Herr Jesus Christus nahm den Kelch nach dem Mahle und sprach zu seinen Jüngern: Nehmet, trinket, der neue Bund ist dies, was mein Blut ist, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

11. Deshalb haben auch wir den Kelch geopfert und das Abbild des Blutes dargebracht.

5. 1. Es möge kommen, Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos auf dieses Brot, damit das Brot werde der Leib des Logos, und auf diesen Kelch, damit der Kelch werde das Blut der Wahrheit.

2. Und gieb, dafs alle, die davon genieſsen, das Heilmittel des Lebens empfangen zur Genesung von aller Krankheit und zur Förderung alles Gedeihen und Tugend, nicht aber zum

---

10. Vgl. 1 Kor. 11, 25 und Luk. 22, 20.

11. *προσαγ.*] Lev. 3, 1 LXX; Jakob.-Lit. Br. 31, 9. Zu konstruieren ist: *ὁμοίωμα αἵματος προσαγ.* Es ist der parallele Ausdruck zu: *τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες* Vers 7. Eigentlich: Wir vollziehen das Abbild seines Blutvergieſsens oder seines blutigen Todes.

5. Die Epiklese.

1. *αἷμα τῆς ἀληθ.*] Mit *ἀληθ.* kann nur Christus gemeint sein, wie XXIV 17, 11: *δόξα καὶ αἶνος τῆς ἀληθείας*, nach Joh.

2. *φάρμακον ζωῆς*] genau so XVII 13, 23; vgl. V 8, 2 u. 3; XVII 13, 19; XXX 20, 23; *φαρμ. ἀθανασίας* Ignat. ad Eph. 20, 2; ad Smyrn. 7, 1; Irenaeus adv. haer. IV, 18, 5; V, 2, 2. 3; Acta Thomae ed. Bonnet 74, 20; Ägypt. KO. S. 59.

θείας μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος.

6. 1. σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον ἐπεκαλεσάμεθα διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐν ἁγίῳ πνεύματι·

2. ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιωθήτω, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας.

7. 1. παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἐστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις.

(μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων)

Gericht, Gott der Wahrheit, noch zur Schmach und Schande.

6. 1. Denn dich, den Ungeschaffenen rufen wir an durch den Eingeborenen im heiligen Geist:

2 Erbarmen finde dieses Volk, gewürdigt werde es des Gedeihens, gesandt mögen werden die Engel, beizustehen dem Volk zur Überwindung des Argen und zur Befestigung der Gemeinde.

7. 1. Wir bitten aber auch für alle die Verstorbenen, deren Gedächtnis wir auch begehen.

(Nach dem Vorsagen der Namen)

Abschnitt 6, 7 u. 8 bilden das Intercessionsgebet (vgl. z. B. in der Markus-Lit. Br. 126, 12ff.; in den Const. Ap. VIII, 12, 18 Br. 21, 15ff.), das für die gegenwärtige Gemeinde (Abschn. 6), für die Entschlafenen (Abschn. 7) und für die, die im Gottesdienst geopfert haben (Abschn. 8). Welche Erweiterung zeigen dagegen die späteren Liturgien!

6. 2. ἀποστ. ἄγγελοι συμπαρ. τῷ λ.] Parallelen zu dieser Stelle bieten XIX 15, 2: καὶ δυνάμεις ἀγγελικὰς ἀπόστειλον, ἵνα ὁ λαός σου οὗτος ἅπας ἅγιος καὶ σεμνὸς ᾖ; XXIV 17, 12: δὸς αὐτὴν [τὴν ἐκκλησίαν ταύτην] ἔχειν θείας δυνάμεις καὶ καθαροὺς ἀγγέλους λειτουργούς; vgl. auch XI 10, 13 u. XXVII 19, 22. Die uns bekannten Liturgien bieten dazu keine Parallelen. — εἰς κατάρ. τ. πον.] vgl. Hebr. 2, 14; XXIV 17, 17: καταργεῖν; ὁ πον. ist der Teufel; VIII 9, 15 von den Dämonen. — εἰς βεβ. τῆς ἐκκλ.] βεβαίωσις LXX Lev. 25, 23 und Sap. 6, 19. Zur Sache vgl. XXI 16, 1 und XXVII 19, 11. — ἐκκλησία ist entweder die Einzelgemeinde oder die Gesamtkirche.

7. Gebet für die Entschlafenen.

1. Zu ἀναμν. vgl. Canon. Hippolyti § 169 (TU VI, 4, 106 u. 200) und Anonym. in Hiob III opp Origenis ed. Lommatzsch 16, 238 (memorias), wo die Totenmahle gemeint sind, an die hier nicht zu denken ist. — μετὰ τ. ὑποβ. τ. ὀνομ.] ὑποβολή, ein Wort, das den Philologen viel Kopfzerbrechen gemacht hat (vgl. Hermann, Op. 5, 301ff. und 7, 65ff.; Bernhardy, Grundrifs der griech. Litt. II, 72ff.; Wilamowitz in: Philol. Untersuchungen, 7. Heft: Homer. Untersuchungen, S. 264ff.), bezeichnet eigentlich: das Vorsagen, z. B. das Vorsprechen eines Eides. Daher ἐξ ὑποβολῆς εἰπεῖν „reden auf Grund dessen, was einem vorgelegt, d. h. vorgesagt oder angegeben wird". Die Antike kannte ein Kampfspiel, bei dem der eine einen homerischen Vers begann, den der andere fortsetzen mufste. Das Anfangscitat war für den andern, der antworten, daran anknüpfen mufste, eine ὑποβολή. Kann man das Wort in diesem Sinne hier verstehen? Sehr gut. Denn man mufs sich den Verlauf so denken, dafs der Diakon die Namen der Verstorbenen recitiert, und der Bischof läfst darauf als auf die ὑποβολή

2. ἁγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας· σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις.

3. ἁγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας.

4. καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου·

8. 1. δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χάρισαι ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος ὅλῳ τῷ λαῷ τούτῳ

2. Heilige diese Seelen; denn du kennst alle.

3. Heilige alle die in dem Herrn entschlafenen Seelen.

4. Und zähle sie zu allen deinen heiligen Mächten und gieb ihnen eine Stätte und Ruhe in deinem Reiche.

8. 1. Nimm aber auch an den Dank des Volkes und segne die, die die Opfer und die Danksagungen dargebracht haben, und schenke in Gnaden Gesundheit und volle Kraft und frohen Mut und alle Förderung der Seele und des Leibes diesem ganzen Volk

---

τῶν ὀνομάτων das Gebet folgen, wie das denn auch thatsächlich in den überlieferten Liturgien der Fall ist (vgl. z. B. Markus-Lit. Br. 129, 9). Unsere Stelle ist das älteste Zeugnis für diese Sitte Über ὑποβολή im Sinne von: „Bedeutung", „Wortsinn", „Bezeichnung" vgl. Migne, Patr. Graeca 10, 236A. — Der Zusatz: μετὰ τὴν ὑποβ. τῶν ὀνομ. kann aber keinesfalls Bestandteil des Gebetes selbst sein. Vielmehr ist dies eine Zwischenbemerkung, die wir in Klammern setzen würden, wie es auch oben geschehen ist, in Abweichung von Wobbermin, der diese Worte zum Vorhergehenden zieht und nach ὀνομ. einen Punkt setzt. Wie mir scheint, nicht mit Recht. Denn gemeint ist jedenfalls, dafs nach dem Worte ἀνάμνησις die Verlesung der Namen erfolgt und dafs danach also fortgefahren werden soll: ἁγίασον κ. τ. λ. Man mufs diesen Zwischensatz verstehen wie die Überschriften z. B. über Gebet II: Μετὰ τὴν εὐχὴν κλάσις, oder über Gebet III: Μετὰ τὸ διδόναι τὴν κλάσιν. Ja streng genommen sind dies ja gar nicht Überschriften, sondern orientierende Zwischenbemerkungen. So und nicht anders sind auch die vorliegenden Worte zu verstehen.

2. ἁγίασον τ. ψυχ. ταύτας] setzt voraus, dafs die Namen der Entschlafenen verlesen sind.

3. ἁγίασον π. τὰς ἐν κ. κοιμ.] vgl. 1 Kor. 15, 18; 1 Thess. 4, 16; Apoc. 14, 13; Const. Ap. VI, 30, 1.

8. Gebet für die, welche geopfert haben.

1. εὐχ.] bedeutet hier wohl sicher das „Dankgebet". VI 8, 11 bedeutet das Wort εὐχ. sicher die Abendmahlselemente, σῶμα καὶ αἷμα (Z. 8). (Vgl. meinen Art. in der Zeitschr. f. prakt. Theol. 1898 [XX], S. 97ff.) Der Satz lautet: δὸς τὴν εὐλογίαν ταύτην εἰς τήρησιν τῆς κοινωνίας καὶ εἰς ἀσφάλειαν τῆς γενομένης εὐχαριστίας. Der Gedanke, dafs Gott die „Abendmahlselemente" annehmen soll, ist trotz oben 4, 2 undurchführbar. — τὰ πρόσφ.] vgl. das oben S. 305 zur Überschrift Bemerkte. — τὰς εὐχαρ.] Sind die Dankgebete oder die Abendmahlselemente gemeint? An sich ist beides möglich. Aber mir will es wahrscheinlicher erscheinen, dafs an die ersteren zu denken ist. Denn einmal ist es nicht zu empfehlen, ein und dasselbe Wort so nahe neben-

2. διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι·	2. durch deinen Eingebornen, Jesus Christus, im heiligen Geist;
3. ὥσπερ ἦν καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.	3. wie es war und ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und in alle Ewigkeit. Amen.

Treten wir nun in eine Besprechung dieses Gebetes ein! Und zwar werden wir die einzelnen Abschnitte gesondert behandeln müssen.

Abschnitt 1, das eucharistische Dankgebet. Der erste, der uns überhaupt von diesem wichtigen Gebet Zeugnis giebt, ist Justin, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs zu seiner Zeit das Gebet, das der Bischof frei sprach, einen Dank für die Schöpfung der Welt und die Erlösung der Menschheit enthielt — ein Dank, der jedenfalls in die Einsetzungsworte ausklang [1].

Dieser Gebetsinhalt war ohne Zweifel der allgemeine. Denn er hat sich in den folgenden Jahrhunderten noch er-

---

einander, wie hier, in verschiedenem Sinne zu nehmen, sodann aber ist der Plural εὐχαριστίαι für die Abendmahlselemente sonst nicht nachweisbar, was allerdings nicht zwingend sein würde; endlich aber haben nicht einzelne, sondern es hat die ganze Gemeinde das Abendmahl dargebracht. Dank haben sie alle dargebracht, aber nur einzelne πρόσφορα und Dankgebete. Wir haben hier also an die zu denken, die besondere Gaben beim Gottesdienste opferten.

3. Vgl. 1 Clem. 61, 3 und Assemanus, Missale Alex. II, 66 (kopt).

1) Dial. 41. 70. 117; 1 Apol. 13 — Übrigens deutet der Umstand, dafs man an den beiden zuletzt angeführten Stellen (vgl. 1 Apol. c. 13: ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν) ebenso gut an jede Mahlzeit wie ans Abendmahl denken kann, darauf hin, dafs noch zu Justins Zeit das eucharist. Gebet sich nicht wesentlich von einem Tischgebet wird unterschieden haben. Zur Sache Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst, S. 261 ff. — Mir will aufserdem sehr wahrscheinlich erscheinen, dafs in diesem Gebet auch die Stelle Mal. 1, 11 (oder 10—12) eine Rolle gespielt hat. Denn an zwei Stellen, wo vom Abendmahlsgebet die Rede ist, citiert Justin auch jenes Prophetenwort, nämlich Dial. 41 u. 117 (vgl. aufserdem 28 u. 116). Noch in der Markus-Liturgie (Br. 126, 7 ff.) kehrt dieses Citat in diesem Zusammenhang wieder (vgl. das προσφέρεται in Dial. 41 und Br. 126, 9 gegen LXX: προσάγεται).

halten. So bei Cyrill von Jerusalem (Cat. 23, 6; Br. 465, 14ff.), so in den apostolischen Konstitutionen (8, 12, 4; Br. 14, 25 ff.), bei Chrysostomus (in 1 Kor. 24, 1; Opp. X, 212; Br. 474, 4 ff.), bei Jakobus von Edessa (Assemani, Bibl. orient. I, 482). In der Jakobus-Liturgie ist der Dank für die Schöpfung zu einem Dank mit der Schöpfung geworden (Br. 50, 12 ff.). Eine eigene Gestalt hat das ganze Gebet in der Markus-Liturgie (Br. 125, 21 ff.) erhalten [1], aber deutlich ist auch hier noch der Grundtypus zu erkennen.

Neben dieser Form des Abendmahlsgebetes zeigt sich nun in Ägypten, und zwar in der sogen. Ägyptischen Kirchenordnung, eine andere: der Dank wird nicht für die Schöpfung, sondern nur für die Erlösung dargebracht (TU VI, 4, 51ff.). Das Gebet beginnt nicht, wie sonst üblich, indem das voraufgehende: „Es ist würdig und recht" wieder aufgenommen wird, sondern einfach: „Wir danken dir, Herr, durch deinen lieben Sohn, Jesus Christus" u. s. w. Wann diese Form aufgekommen ist, wissen wir nicht [2]. Weite Verbreitung hat sie nicht gefunden. Sie kehrt nur in der Liturgie der abessinischen Jakobiten wieder.

Offenbar gehört unser Gebetsstück, so wie es lautet, keinem dieser beiden Typen an. Dadurch wird es höchst wahrscheinlich, dafs es auf einen besondern Verfasser zurückgeht, der es für einen andern Text eingesetzt hat.

---

1) Eine spätere Einschiebung aus dem syr. Typus (Br. 51, 12ff.) bilden die Worte Br. 125, 28—31, bezw. bis 126, 2, wie deutlich aus der Lit. der kopt. Jakobiten hervorgeht. Das *πάντα δὲ ἐποίησας* 126, 2 knüpft deutlich an: *πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς* (125, 27) oder wenigstens an das: *σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον* bis *ὁμοίωσιν* (125, 28) an. — Die Intercession (Br. 126, 12 bis 131, 16) unterbricht den ganzen Zusammenhang des Gebetes, das 131, 21 an 126, 10 wieder anschliefst. Diese merkwürdige Stellung des Intercessionsgebetes ist keinesfalls ursprünglich, sondern eine spätere Änderung, von der schon Jakobus v. Edessa (Assemani, Bibl. orient. I, 484) Kenntnis hat. Übrigens erscheint sie auch in der Lit. der Abess. Jakobiten (Br. 228, 24ff.)

2) Man könnte vermuten, dafs der Anfang des Gebetes einfach durch irgendeinen Zufall im Texte ausgefallen und nicht auf uns gekommen sei. Allein gegen diese Annahme spricht, dafs genau diese verkürzte Form in der Lit. der Abess. Jakobiten wieder erscheint (Br. 228, 17ff.).

Dies ist um so wahrscheinlicher, als sich wenigstens im Eingang die alte Form erkennen läfst. Dafs das Gebet zunächst ein Lob Gottes anstimmt, und zwar als des Unfafsbaren, Überweltlichen, deutet darauf hin, dafs das Gebet, das sonst an dieser Stelle zu stehen pflegte, dem allgemeinen Typus wohl entsprochen haben mag.

Kurz, überblickt man die sonst überlieferten analogen Gebetsstücke, so gewinnt man den Eindruck, dafs wir es hier nicht mit einem „gewordenen" Gebetsstück, sondern mit einem „gemachten" zu thun haben, dafs hier eines Theologen Hand absichtlich ein Gebet geschaffen hat, das seiner Theologie entsprach und das diese seiner Gemeinde einprägen helfen sollte.

Dabei an Serapion zu denken, dagegen ist kein stichhaltiger Grund zu finden, im Gegenteil, dafür läfst sich manches geltend machen. Die christologischen Fragen erregten seine Zeit in aufserordentlicher Weise. Dafs sie sich auch in die Liturgie hineindrängten, das ist eigentlich nicht zu verwundern, sondern vielmehr zu erwarten. Dafs er ferner an Matth. 11, 27 anknüpft (vgl. oben S. 306), ist an sich schon begreiflich, aber diese Stelle spielt in den christologischen Erörterungen überhaupt eine Rolle. So hat Athanasius einen Traktat über jenes Bibelwort verfafst, der aber, soweit er uns erhalten ist, auf die Worte, auf die es uns hier ankommt, nicht eingeht, sondern nur den Anfang des betreffenden Verses: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater" behandelt [1]. Wohl aber gehört Matth. 11, 27^{b} mit zu den Bibelworten, die Athanasius sehr häufig ins Feld führt und bespricht [2]. Sollte etwa in diesen Eindrücken der Ursprung dieses Gebetsstückes ruhen?

Richtig ist, dafs auch schon Origenes mit Matth. 11, 27^{b} sehr eingehend operiert, und zwar in einer Weise, dafs sich das vorliegende Gebetsstück vollständig aus der origenistischen Theologie heraus verstehen läfst [3]. Überhaupt bietet

1) Opp. I, 102 ff.

2) Opp. I, 416 B; 443 E; 490 C; 585 D; 628 F; II, 40 C u. D; 226 E.

3) So vergleiche man mit 1, 3—5 folgende Worte, die sich un-

unser Gebetsstück nichts, was nicht auch zur Zeit des Origenes oder unmittelbar nach ihr hätte gesagt werden können. Aber man sucht doch nach einem stichhaltigen Grund einer so eigenartigen Änderung einer traditionellen Form, und dieser lag in der Zeit des Athanasius viel eher vor als in der des Origenes. Daher wird die Überschrift, die das Gebet auf Serapion bezieht, wohl ein gutes Recht haben, wenigstens in Rücksicht auf das erste Stück; wie es weiter steht, wird sich erst zeigen müssen.

Man kann gegen Serapions Verfasserschaft nicht einwenden, dafs das Gebetsstück die Nicänischen Schlagworte vermissen lasse. Wenn man bedenkt, dafs selbst Athanasius mit Nicänischen Formeln bis zum Jahre 346 zurückhaltend war [1], wenn man auch in den apostolischen Konstitutionen, deren nachnicänische Abfassung aufser Zweifel steht, an der analogen Stelle diese Formeln nicht findet [2], so wird man in dem Fehlen der Nicänischen Formeln keinen Grund sehen, unser Gebetsstück vornicänisch sein zu lassen. Nach allem darf man wohl als sehr wahrscheinlich annehmen, dafs unser erster Gebetsabschnitt von Serapion redigiert ist.

Nur die ersten zwei Verse möchte ich von dieser Bearbeitung ausnehmen. Denn die Formel *Ἄξιον καὶ δίκαιον*, womit das Gebet beginnt, ist ohne Zweifel älter als Serapion, jedenfalls die älteste dieser Art, die wir kennen. Denn schon die Formel *Ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον* ist eine Erweiterung, so alt sie auch sein mag (Const. Ap. VIII, 12, 4; Br. 14, 25). Vor allem gilt dies aber von Wendungen wie: *Ὡς ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, πρέπον τε καὶ*

---

mittelbar an die Citation jener Matthäusstelle als Erklärung anschliefsen: *οὔτε γὰρ τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ, οὔτε τὸν πατέρα ὡς ὁ ἔμψυχος λόγος καὶ σοφία αὐτοῦ καὶ ἀλήθεια* (contra Celsum VI, 17 ed. Kötschau II, 88; vgl. VI, 65 u. 68 ebenda S. 135 u. 138).

1) Vgl. Loofs, Art. Arianismus in HRE³ II, 19, 21 ff.

2) Das Gebet (VIII, 12, 4) erinnert vielmehr in einzelnen Wendungen, wie: *πρὸ πάντων αἰώνων γεννήσας; υἱὸν μονογενῆ; λόγον θεόν = τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* an die Eusebianische Formel vgl. Kattenbusch, Apost. Symbol I, 229.

ὀφειλόμενον (Lit. Jak. Br. 50, 12) und ähnlichen, wie sie in den späteren Liturgien sich finden (Lit. Mark. Br. 125, 21; Syr. Jakobiten Br. 85, 28; Kopt. Jakobiten Br. 164, 27; Basil. Br. 322, 1 und 402, 5; Armen. Br. 435, 30; Mone, Lat. u. griech. Messen, S. 19) [1]. Streichungen hat Serapion nicht vorgenommen. Also ist der Eingang des Gebets sicher ursprünglich. Ferner sind die Wendungen ἀγέννητος πατήρ bezw. θεός und ὁ μονογενὴς ἰησοῦς χριστός in Vers 1 u. 2 so häufig in den folgenden Gebeten, daſs die gleiche Herkunft dieser Gebete und jener Verse wohl anzunehmen ist.

Abschnitt 2 hängt sowohl in der sprachlichen Form als auch im Gedanken so eng mit den andern Gebeten zusammen, wie es aus dem Kommentar zu ersehen ist, daſs schwerlich hier die Hand eines Redaktors anzunehmen ist.

Abschnitt 3, das Trishagion, jenes Stück, das sich fast wörtlich in den ägyptischen Liturgien des Markus und der koptischen Jakobiten wiederfindet (vgl. oben S. 294), hat Serapion ohne Zweifel in dieser Gestalt vorgefunden. Der Gedanke, als ob er diese Form geschaffen und als ob sie sich aus seiner Liturgie in Ägypten weiter verbreitet habe, hat alles gegen sich und könnte nur dann ein Recht beanspruchen, wenn schlagende Gründe dafür sich beibringen lieſsen. Daſs dieses Stück eine so reiche und fertige Gestalt zeigt, kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, daſs es zu den ältesten Stücken der Anaphora gehört. Schon im ersten Clemensbrief c. 34, 6 findet sich die älteste liturgische Form dieses Stückes: *Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ ἐκέκραγον· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ.* Diese Verbindung von Dan.

1) Die einfachste und älteste Formel tritt wieder auf in der Lit. Chrysost. (Br. 321, 28 u. 384, 23 vgl. Jakob v. Edessa bei Assemani, Bibl. orient. I, 482 Br. 492, 3), die ja eine Reduktion der üblichen Liturgie aufweist. Es ist interessant zu sehen, daſs hier zu der ältesten einfachen Form zurückgegriffen ist. Ob sich das auch sonst bei den Reduktionen beachten läſst? Übrigens ist diese Form auch häufig bei Mone a. a. O. S. 17. 23. 25. 32.

7, 10 und Jes. 6, 3 an dieser Stelle ist sicher dem liturgischen Gebrauch entlehnt. Also uralt ist dieses Stück, und seine fertige Entwickelung in früher Zeit hat nichts Verwunderliches. (Vgl. Origenes in Jes. hom. 1, 2.) Nur das ist die Frage: Ist die Form, die das Serapions-Gebet aufweist, die ursprünglich alexandrinisch-ägyptische gewesen, oder ist es die Form, die die Markus-Liturgie und die Liturgie der koptischen Jakobiten bietet? Denn Verschiedenheiten liegen vor. Die wichtigsten sind folgende: 1. die Worte bei Serapion 3, 2: *θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν* fehlen bei Markus und bei den Kopten, dafür liest die Markus-Liturgie *στρατιαί* (Br. 131, 25). 2) In 3, 3 fehlen zwischen den Worten *τὰ δύο τιμιώτατα* und *σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα* folgende von der Markus-Liturgie und den Kopten gebotenen Worte: ... *σου ζῶα, τὰ πολυόμματα χερουβὶμ καὶ τὰ* ... (Br. 131, 25 f. = Swainson S. 48 und Br. 175, 24). Endlich 3) schliefst die Markus-Liturgie diesen Gebetsteil mit folgenden, dem Serapions-Gebet gänzlich fremden Worten: ... *καὶ δυσὶν ἱπτάμενα καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ ἀσιγήτοις θεολογίαις τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον ᾄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα κεκραγότα καὶ λέγοντα τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξῃ Ἅγιος ἅγιος κ. τ. λ.* (Br. 131, 28 bis 132, 1).

Fassen wir die erste Abweichung ins Auge, so ist zu sagen, dafs sich der Zusatz des Serapions-Gebetes aus Eph. 1, 21 wohl auf Serapion zurückführen läfst. Denn er findet sich an dieser Stelle in verschiedenen Liturgien, so in den Constit. Apost. VIII, 12, 13 Br. 18, 26; bei Cyrill von Jerusalem cat. 23, 6 Br. 465, 16; in der Jakobus-Liturgie Br. 50, 22 ff. und in der Basilius-Liturgie Br. 323, 15 f. = 402, 27. Doch legt dieser häufige liturgische Gebrauch auch den Gedanken nahe, dafs erst ein Abschreiber den Zusatz eingefügt hat. Dafs er ursprünglich in der ägyptischen Liturgie stand, glaube ich nicht, denn die Markus-Liturgie, die den Reichtum der Formen liebt, hätte ihn kaum weggelassen, um so weniger, als er ja auch noch durch die Jakobus-Liturgie gedeckt war, die, wie wir gleich sehen werden, auch hier von starkem Einflufs auf die Mar-

kus-Liturgie gewesen ist. Also entweder hat Serapion oder ein späterer Abschreiber den Zusatz gemacht. — Wenn aber die Markus-Liturgie in jeder Textform nach *ἀρχαγγέλων* hinzufügt: *στρατιαί*, so findet sich dieser Zusatz nicht bei den Jakobiten, sondern dafür ein Wort, dafs Swainson (p. 49) mit „tibi ministrantes", Brightman (p. 175, 22) mit „serving thee" übersetzt. Das Wort *στρατιαί* ist aber an dieser Stelle nachweisbar auch in den Constit. Apost. VIII, 12, 13 Br. 18, 25 f. Ursprünglich ist dieses Wort dem ägyptischen Typus jedenfalls nicht.

Die zweite Verschiedenheit, nämlich der Ausfall der Worte *σου ζῶα κτλ.* im Serapions-Gebet, beruht ohne Zweifel auf einem Schreibfehler des Abschreibers. Denn es mufs auffallen, dafs im Serapions-Gebet die Cherubim fehlen, die sich sonst überall an dieser Stelle genannt finden, um so mehr, als die Worte *τὰ δύο τιμιώτατα σεραφείμ* gar keinen Sinn geben; das *δύο* weist offenbar auf die Seraphim und Cherubim hin. Zum Überfluſs aber können wir noch aus Athanasius nachweisen, dafs zu seiner Zeit an dieser Stelle weder die Cherubim fehlten, noch das Wort *ζῶα*. In dem Traktat über Matth. 11, 27 (in illud: Omnia mihi 6) heifst es: *χερουβὶμ ἢ σεραφὶμ ... τὴν δοξολογίαν προσφέρουσιν* und *τὸ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τῇν δοξολογίαν Ἅγιος ἅγιος ἅγιος λέγοντα* (Opp. I, 108 A u. C). Wir haben es also einfach mit einem lapsus calami hier zu thun [1]. Daher habe ich auch in den Text einfach diese ausgefallene Stelle, allerdings in Parenthese, wieder eingesetzt.

Wenn endlich die Markus-Liturgie einen Ausgang dieses Gebetsteiles bis zum Trishagion zeigt, der im Serapions-Gebet keinerlei Parallele findet, so ist das daher zu erklären, dafs dieses Stück aus der syrischen Liturgie eingedrungen ist. (Man vergleiche Br. 131, 28 bis 132, 1 mit Br. 50, 25—30 und 86, 7—10 und 482, 20 f.) Das konnte um so leichter geschehen, als auch dort schon als ein gemeinsamer Besitz-

1) Vgl. aufserdem Isidor v. Pelus., Epp. I, 151: *τὰ πολυόμματα ζῶα* (Br. 508, 41).

stand aller Liturgien sich Jes. 6, 2 vorfand. Daſs jener Passus nicht genuin alexandrinisch ist, erhellt auch daraus, daſs ihn die Liturgie der koptischen Jakobiten nicht kennt (Br. 175, 27 = Swainson 49[b]) [1].

Wir dürfen also sagen, daſs das Gebetsstück 3, und fügen wir auf Grund unserer Erörterung oben S. 294 gleich hinzu, daſs auch 4, 1 ohne Zweifel ein alt überliefertes Formular der ägyptischen Liturgie ist, an dem sich schwerlich eine redigierende Feder vergriffen hat.

Besonderes Interesse erregt nach verschiedenen Seiten hin das Gebetsstück 4: die Einsetzungsworte. Hat es Serapion entworfen, oder lag es ihm schon in der Form vor, in der wir es jetzt lesen?

Daſs der Eingang des Gebetes (v. 1—4[a]) jedenfalls alexandrinisch war, haben wir oben (S. 294f.) schon gesehen. Ein weiteres Stück, das man als liturgischen festen Bestand ausscheiden kann, ist das Citat aus der Didache (9, 4) im 8. Vers. Schon Wobbermin hat darauf aufmerksam gemacht, daſs dieses Stück, sogar vermehrt durch Did. 9, 3, in der pseudo-athanasianischen Schrift De virginitate [2] § 13 (Opp. II, p. 117 B u. C) citiert wird, und zwar habe der Autor dieses Gebet der Didache deshalb aufgenommen, „weil es im liturgischen Gebrauch der Kirche war“ (S. 26). Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daſs in derselben Schrift § 14 ein Gebet als Dankgebet nach dem Essen geboten wird, das durchaus die liturgischen Formen und den Aufbau zeigt, wie sie im Dankgebet nach dem Empfang des Abendmahls üblich waren. So beginnt das Gebet des Pseudo-Athanasius, um nur eine Parallele anzuführen, fast wörtlich wie jene Dankgebete [3]. Die Entlehnung eines Ge-

---

1) Allerdings finden sich bei Didymus v. Alex. (gest. c. 395), De trinit. 2, 77A Wendungen, die der Liturgie entnommen zu sein scheinen, nämlich: *ἀνταναφωνούντων ἀσιγήτοις στόμασι καὶ ἀκαταπαύστῳ φωνῇ* (Br. 508, 39ff.). Allein kann dies nicht ein Citat aus der syrischen Liturgie sein?

2) Übrigens tritt Eichhorn, Athan. de vita ascet., p. 27sqq. für die Echtheit ein.

3) Jenes hebt an: *εὐχαριστοῦμεν καὶ αἰνοῦμέν σε, ὅτι κατηξίωσας*

betsstückes aus dem Gemeindegottesdienst zu privatem Gebrauch ist also nicht ohne Parallele. Dazu kommt, daſs sich vielleicht aus einem früheren Gebrauch jener Didachestelle im Gottesdienst eine Formel erklärt, die sich noch später mehrfach nachweisen läſst, nämlich die Formel: *ἡ ἁγία [σου] ἐκκλησία τῆς ἀπὸ περάτων ἐὼς περάτων [τῆς οἰκουμένης]* [1]. Vor allem aber muſs dieses Citat alter Bestand dieses Gebetsstückes sein, da es nicht im geringsten in den Gedankengang paſst, der verfolgt wird. Es handelt sich um die Wiederholung des Opfers Christi — dazu paſst schlechterdings nicht die Bitte um Einigung der Kirche. Die Hand des Redaktors also lieſs ein altehrwürdiges Stück stehen, obwohl es ihm den Gedankengang unterbrach: das Stück war alt, populär, daher die Zurückhaltung.

Ist aber als sehr wahrscheinlich anzunehmen, daſs es alter Brauch war, an dieser Stelle die Didache zu citieren, so eröffnet das eine ziemlich weite Perspektive. Denn dann wird man annehmen müssen, daſs es eine Tradition gegeben hat, wonach die Abendmahlsworte nicht einfach in einer biblischen Relation nacheinander hercitiert wurden, sondern wonach den Einsetzungsworten je über Brot und Kelch ein Gebetsstück folgte [2]. Daſs es zu solch einer Form kommen konnte, ist ganz verständlich. Hier lebt die alte Sitte der Didache,

---

ἡμῖν μεταλαβεῖν τῶν ἀγαθῶν τῶν σῶν, τῶν σαρκινῶν τροφῶν. In den apostolischen Konstitutionen lesen wir: *Μεταλαβόντες . . . εὐχαριστήσωμεν τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων* (Br. 25, 19ff.) und in der Jakobus-Liturgie: *Εὐχαριστοῦμέν σοι Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν ὅτι ἠξίωσας ἡμᾶς μετασχεῖν τοῦ σώματος καὶ αἵματός σου* (Br. 64, 32ª ff., vgl. auſserdem Br. 141, 9ff. u. 342, 16ff.).

1) Vgl. Const. Ap. VIII, 12, 18 Br. 21, 15; Cyrill v. Jerus., Cat. 18, 23 MSG 33, 1044; Chrysostom. Br. 474, 27; griech. Basilius-Lit. der kopt. Jakob. Renaudot I, 58).

2) Diese Tradition braucht durchaus nicht allgemein gewesen zu sein. Das kann man nicht aus den oben angeführten Stellen schlieſsen, in denen vielleicht ein Rest, eine Erinnerung an den liturgischen Gebrauch von Did. 9, 4 vorliegt. Denn die Formel kann einfach später von einer Liturgie zur andern gewandert sein, und das wird das Wahrscheinlichste sein.

je über Brot und Wein ein besonderes Gebet des Dankes und der Weihe zu sprechen [1], weiter. Zwar hat sich ein einziges grofses Dankgebet seit der Vereinigung des Abendmahls mit dem Morgengottesdienst gebildet, aber innerhalb desselben merkt man noch die alte Trennung. Diese Zusatzgebete, wie sie uns hier noch in V. 7 u. 8 und dann in V. 11 vorliegen, sind später ausgefallen. Der Abbröckelungsprozefs zeigt sich schon in V. 11, dem kurzen Zusatz nach den Kelch-Einsetzungsworten. Höchst wahrscheinlich war früher auch danach noch ein längeres Gebet im Gebrauch gewesen [2].

Hat nun auch die redigierende Hand die Form der Einsetzungsworte V. 6 und V. 10 unangetastet gelassen? Wie verhält sich diese Form zu den uns sonst bekannten? Jedenfalls zeigt sich hier eine auffallende Abweichung. Gehen wir hinter die vermutliche Zeit unseres Gebetes zurück, nämlich zu Origenes, so hat er die liturgischen Einsetzungsworte für den Kelch in folgender Form überliefert: *λάβετε πίετε, τοῦτό μου ἔστι τὸ αἷμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (Hom. 12, 2 in Jerem. ed. Lommatzsch 15, 233) [3]. Dieselbe Formel kehrte auch bei den Vätern des vierten Jahrhunderts z. B. bei Cyrill von Jerusalem in Cat. 22 c. 1; bei Euseb, Dem. evgl. 8, 1 u. a. wieder. Bildet man nach Origenes die parallele Form fürs Brot, so wird man auf die Worte geführt: *λάβετε φάγετε, τοῦτό μου ἔστι τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν*

1) Dafs die Gebete Did. 9 Abendmahlsgebete sind, ist mir nicht mehr zweifelhaft (vgl. HRE³, Bd. V, Art. Eucharistie S. 563) und wird durch die Verwendung von Did. 9, 4 in unserem Abendmahlsgebet nur von neuem bestätigt.

2) Dafs das Amen der Gemeinde, das sich in den späteren Liturgien je nach den Einsetzungsworten von Brot und Kelch findet, ein Rest dieser Sitte wäre, läfst sich mit nichts beweisen. Vielmehr steht das Amen hier als Bekenntnisformel.

3) Den Nachweis, dafs es sich hier wirklich um die liturgische übliche Form der Einsetzungsworte handelt, hier zu erbringen, würde zu weit führen, doch behalte ich mir dies vor.

ἁμαρτιῶν — also fast genau die Form, die unser Gebet Vers 6[b] bietet. Man wird also annehmen können, daſs an diesem Formular nichts geändert ist, zumal die Ägyptische Kirchenordnung (S. 54) genau dieselbe Form bietet: „Nehmet hin, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird.“ Abweichung zeigt nur die Formel über den Kelch Vers 10[b], und zwar zunächst durch den Zusatz: τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστι. Ob hier wirklich die gebräuchliche oder eine redigierte Form vorliegt, ist nicht sicher zu entscheiden. Das Wahrscheinlichere ist immer, daſs die Einsetzungsworte in der traditionellen Form festgehalten worden. Höchst auffallend ist es aber, daſs in Vers 10 der Zusatz (nach 1 Kor. 11, 25[b]) fehlt: τοῦτο ποιεῖτε κ. τ. λ., sowie die Anamnese. Auch die Ägyptische Kirchenordnung hat beides, und zwar in der Form: „so oft ihr es thut, werdet ihr es thun zu meinem Gedächtnis“ und: „Indem wir so seines Todes und seiner Auferstehung gedenken, bringen wir dir dar u. s. w.“ (S. 54). Später fehlt niemals weder die Citation von 1 Kor. 11, 25[b], ja es wird auch noch Vers 26 hinzugefügt, noch die Anamnese, und zwar hat diese etwa die Form: καταγγέλλοντες τὸν κατὰ σάρκα θάνατον τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ τουτέστιν Ἰησοῦ Χριστοῦ τήν τε ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ὁμολογοῦντες [1]. Diese oder auch nur eine ähnliche Formel hat schwerlich in der Grundform unserer Anaphora gestanden. Denn sie wurde von der Gemeinde gesprochen und knüpfte sich an die oben erwähnten Korintherworte an. Wir dürfen also wohl annehmen, daſs uns hier Vers 10 die übliche Formel erhalten ist.

Daſs Vers 11 nicht ein von Serapion gemachter Zusatz oder ein Einschiebsel ist, ergiebt ein Vergleich mit der Ägyptischen Kirchenordnung und mit der Markus-Liturgie. Erstere fährt nach der kurzen, oben mitgeteilten Anamnese fort: „wir bringen dir dar dieses Brot und den Kelch, indem wir dir danken, daſs du uns würdig gemacht hast,

1) Cyrill v. Alex., Ep. oecum. ad Nestor. 2 Br. 505, 12ff. und 508, 42 Anm. 19 vgl. Br. 133, 22ff.; 177, 35f.; 232, 37 bis 233, 1; vgl. 52, 26f.; Renaudot I, 68 u. 105).

vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen" (TU VI, 4, 54). Und in der Markus-Liturgie lesen wir noch: *σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου* (Br. 133, 30 f. = Swainson 54 u. 55[a]; vgl. Br. 178, 15 f. = Swainson 55[b]) — ein Sätzchen, das ganz ohne Zusammenhang, ganz vereinsamt dasteht und daher unverständlich ist.

Was hat uns unsere bisherige Untersuchung über Abschnitt 4 in Bezug auf Verfasserschaft oder Bearbeitung, durch Serapion gezeigt? Dies, daſs wahrscheinlich alte Überlieferung zu erkennen ist im Eingang Vers 1—4[a], in dem Citat aus der Didache in seiner erweiterten Gestalt Vers 8 und in den Einsetzungsworten Vers 6 und Vers 10; endlich liegt wohl auch in Vers 11 irgendein alter Bestandteil zu Grunde.

Wie aber steht es mit den Partien, in denen der Opfergedanke unter dem Ausdruck *ὁμοίωμα* so stark herausgehoben ist, nämlich Vers 4[b] u. 5; Vers 7 u. 11? Um zunächst dies festzustellen, so scheint mir die Perfektform: *προσηνέγκαμεν* alt zu sein. Sie setzt voraus, daſs das eigentliche Opfer, nämlich die Darbringung der Gaben, sich schon vollzogen hat, während die Vorstellung vom eucharistischen Opfer, wie sie der Verfasser dieses Stückes hat, die Präsenzform fordert. Daſs die hier vorgetragene Opfervorstellung aber jedenfalls nachcyprianisch ist, daſs sie von einem Theologen in die Liturgie hereingetragen ist — man vergleiche den theologisch, aber nicht liturgisch gefärbten Satz: *ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα* Vers 5 —, ist höchst wahrscheinlich.

Wir haben also guten Grund, hier eine Überarbeitung, und zwar durch Serapions Feder, anzunehmen. Dem steht nicht im Wege, daſs wir das Wort *ὁμοίωμα* auch in einem syrischen Text gefunden haben (vgl. S. 311). Angenommen, daſs das Erscheinen dieses Wortes hier wie dort auf liturgischer Tradition beruht, so kann es doch sehr leicht Serapion aus einer syrischen Liturgie entlehnt haben.

Kürzer können wir uns über die Abschnitte 5—8 fassen. Wesentliche Überarbeitungen können hier kaum vorgenommen sein. Denn sprachlich hängen sie sehr eng

mit den sonstigen, nicht serapionischen Gebeten zusammen. Alt scheint mir besonders die Epiklese (Abschnitt 5), und zwar deshalb, weil hier der Logos auf Brot und Kelch herabgewünscht wird. Damit ist keineswegs der heilige Geist gemeint [1]. Das geht nicht allein aus der unmittelbar auf unsere Stelle folgenden Wendung: *σῶμα τοῦ λόγου* hervor, sondern hauptsächlich aus einer Epiklese in Gebet VII, dem Gebet der Wasserweihe (8, 20 ff.) [2]. Also *πνεῦμα* und *λόγος* werden von einander geschieden, aber man fühlt deutlich, dafs eine dogmatische Scheidung noch nicht erfolgt ist. Die Vorstellung ist offenbar, dafs sich der Logos auf die Elemente herablassen soll, wie er sich einst in den Leib der Jungfrau oder in das Jordanwasser herabgelassen hat — eine Vorstellung, die vornicänisch ist und ganz gut ins dritte, ja wohl sogar ins zweite Jahrhundert hinabreichen kann.

Blicken wir auf das ganze Gebet I zurück mit der Frage: Welchen Anteil kann wohl Serapion an diesem Gebete haben? so lautet nunmehr unsere Antwort: Wahrscheinlich hat Serapion in Abschnitt 1 die Variation von Matth. 11, 27 und in Abschnitt 4 die Ausführungen über das Opfer eingefügt. Ausgeschlossen ist nicht, dafs er auch sonst einzelne Ausdrücke hinzugefügt oder geändert hat. Im ganzen scheint seine Bearbeitung des Präfationsgebetes viel zurückhaltender gewesen sein als etwa die Bearbeitung

---

1) Wer die von Watterich (Der Konsekrationsmoment, S. 41 ff. 48 ff.) aufgestellte Behauptung, bei Justin und Irenaeus bezeichne der Logos den heiligen Geist, annimmt, wird in dieser Stelle eine Bestätigung dieser n. m. M. (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1896, S. 379) unhaltbaren Auffassung finden.

2) . . . *καὶ πλήρωσον αὐτὰ* [*τὰ ὕδατα*] *πνεύματος ἁγίου. ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω καὶ μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ.*; und: *καὶ ὡς κατελθὼν ὁ μονογενής σου λόγος ἐπὶ τὰ ὕδατα τοῦ Ἰορδάνου ἅγια ἀπέδειξεν, οὕτω καὶ νῦν ἐν τούτοις κατερχέσθω καὶ ἅγια καὶ πνευματικὰ ποιησάτω.* Vgl. dazu ein Fragment des Eutychius, dessen Echtheit freilich zweifelhaft ist, in dem eine Stelle aus einem *λόγος εἰς τοὺς βαπτιζομένους*, angeblich von Athanasius, enthalten ist, wo es heifst: *καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα* (Mai, Scr. veterum nova collect. IX, 625).

des fünften in Nr. XVII. Daher ist auch zwischen dem Gebet I und den Gebeten XV—XVII längst nicht diese schlagende Verwandtschaft nachzuweisen, wie sie unter diesen Gebeten selbst in die Augen springt. Das Präfationsgebet war ohne Zweifel liturgisch bereits viel gefestigter und hatte seinen festen Gang. Das hinderte die freie Bewegung des Überarbeiters.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Staat und Kirche in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters [1].

Von

Felix Priebatsch.

(Schlufs.)

VII.

Kollegiatstifter.

Jemehr sich in der Mark ein eigentlicher Beamtenstaat ausbildete, destomehr mufste man zur Besoldung der Beamten auch die übrigen Pfründen heranziehen. Man war nach dieser Richtung hin schon seit längerer Zeit vorgegangen. Das reichste und angesehenste der märkischen Kollegiatstifter war das dem heiligen Nikolaus geweihte Stendaler Domstift. Es war bereits von den Askaniern gegründet worden und hatte der Mittelpunkt eines zu gründenden, die Altmark umfassenden Bistums werden sollen [2]. Der Plan geriet nie völlig in Vergessenheit; er tauchte wieder in der Reformationszeit auf [3]. Er gelangte zwar nicht zur Ausführung, aber das Stift behauptete doch wenigstens die ihm verliehene unmittelbare Stellung unter dem päpstlichen Stuhle, dem es dafür acht Goldgulden jährlich zu entrichten hatte [4]. Alle Versuche der Halberstädter Bischöfe, Oberherren des Stiftes zu werden, schlugen fehl.

Der Einflufs der Landesherren auf das Stift war ursprünglich gering, da aufser einer gegen Ende des 13. Jahr-

1) Vgl. Bd. XIX, S. 397; Bd. XX, S. 159.

2) A. 5, 1 (Einl.). 3) A. 5, 18. 4) A. 5, 1.

hunderts gestifteten dreizehnten Domherrnstelle nur die Dompropstei dem fürstlichen Patronate vorbehalten blieb [1]. Den Dompröpsten waren von den übrigen gesonderte Bezüge zugewiesen. Da die Dompröpste fast immer landesherrliche Räte waren [2] und frühzeitig von der Residenzpflicht entbunden wurden, ging allmählich die eigentliche Leitung des Domstifts mehr an den Dechanten über, und die Domherren konnten die Stellen durch Kooptation, Berufung oder Erteilung von Anwartschaften selbständig besetzen, ohne hierbei viel von den Fürsten oder der Kurie gestört zu werden. Doch versuchten bereits die bayrischen Markgrafen, die Domherren durch das Versprechen einer erheblichen Erhöhung ihrer Dotation zu veranlassen, den Landesherren das Besetzungsrecht einiger Pfründen einzuräumen [3]. Sie sind aber damit nicht durchgedrungen. Ein von Jobst von Mähren gestiftetes vierzehntes Kanonikat [4] vereinigte Kurfürst Friedrich I. mit der Dompropstei. Durch Bemühungen bei Eugen IV. erreichte sein Sohn, dafs ihm die Präsentation der fünf Majorpräbenden zugesprochen wurde [5]; da sich aber die Domherren dem gegenüber mit grofser Zähigkeit auf das alte Herkommen beriefen und die falschen Voraussetzungen, von denen aus der Papst dem Kurfürsten seine Bewilligungen erteilt hatte, widerlegten, war es immer noch ein sehr vorteilhafter Vergleich, als Friedrich im Jahre 1452 wenigstens das Patronat von drei Majorpräbenden rettete [6]. Das Domstift war seitdem in der Gewalt der Landesherren, und wenn auch das städtische, vornehmlich das Stendaler Patriziat und die benachbarten Adelsgeschlechter der Altmark die Mehrzahl der Pfründen ihren Angehörigen zu wahren wufsten, so bestanden doch die leitenden Persönlichkeiten des Stiftes aus Männern, die der Landesherrschaft treu ergeben waren und die sie nach Belieben in ihren Geschäften verwenden konnte [7]. Und so kam es, dafs das Stift

1) A. 5, 2f. 2) A. 5, 3. 3) Ebenda.

4) A. 5, 165. 5) A. 5, 6 (Einl.). 212f.; C. I, 283.

6) A. 5, 218f. bestätigt 1453 durch Nikolaus V. A. 5, 220 Friedrich führte die Verhandlungen für den jüngeren Bruder.

7) So ist noch unter Friedrich II. der Kanzler seines Bruders

sich weder den allgemeinen Landessteuern entziehen durfte [1] trotz seiner dem entgegenstehenden Privilegien, noch das Ablager dem Kurfürsten verweigern oder in irgend einer Frage seinen Willen dem Landesherrn gegenüber behaupten konnte. Wo es dies dennoch wagte, wie bei seiner Verwendung für die aufsässigen altmärkischen Städte 1480, erfuhr es die schärfste Zurückweisung [2]. Diese Abhängigkeit war um so wertvoller, als das Stift aufser der eigenen Geistlichkeit, über die es gebot, einem Pfarrer, einem Succentor, vier Kaplänen und etwa 40 Vikarien [3], noch das Patronat zahlreicher altmärkischen Kirchen besafs, darunter der Gardelegener [4] und aller Stendaler Stadtkirchen [5]. Die Pfarrkirche zu Tangermünde hatte Kaiser Karl IV. dem Domstift abgenommen und dem von ihm gegründeten Tangermünder Stifte übertragen.

Auch dieses, von seinem kaiserlichen Gründer reich bewidmet, war völlig dem landesherrlichen Einflusse unterworfen. Gleich bei seiner Aufrichtung hatte sich Karl alle Rechte zugeschrieben. Papst Johann eximierte es 1414 von der geistlichen Aufsicht des Halberstädter Bischofs und unterwarf es unmittelbar dem römischen Stuhle, was spätere Päpste bestätigten [6]. Er entband auch die Domherren von der Residenzpflicht [7] und inkorporierte dem Stifte aufser der genannten Tangermünder Pfarrkirche die zu Treuenbrietzen [8] und die an Mirakeln reiche Tangermünder Marienkapelle [9]. Diese verlor es wieder zu gunsten des von Friedrich dem Jüngeren im Jahre 1459 gegründeten Arneburger Kollegiat-

---

Friedrichs des Jüngeren Dr. Andreas Hasselmann Dechant, Propst ist der langjährige kurfürstliche Schreiber Johann von Eichendorf; Friedrich Sesselmann ist 1452 dort Domherr, A. 5, 219. Hervorgehoben mag übrigens werden, dafs sich 1447 Friedrich II. bei der Abtretung der Altmark und Priegnitz an seinen Bruder Friedrich d. J. die Präsentation von fünf Pfründen zu Stendal, ferner zwei von ihm gestiftete Wilsnacker Altäre vorbehält und das Mitbesitzrecht an den Kirchengeräten zu Tangermünde ausbedingt. C. I, 280—292.

1) A. 5, 196. 203. Raumer II, 62.
2) Raumer II, 58. 3) A. 5, 11 (Einl.). 4) A. 5, 127.
5) A. 5, 9 (Einl.). 6) A. 16, 78f. 7) A. 16, 43f.
8) A. 16, 42f. 9) A. 16, 45ff.

stiftes [1], das dieser Bruder des Kurfürsten wohl mit Rücksicht auf die dortige Hofhaltung errichtet hatte, das aber, da nach seinem Tode das Elbschlofs verödete und von keinem der Fürsten mit Ausnahme Johanns häufiger aufgesucht wurde, ziemlich rasch verfiel. Das Arneburger Stift war ebenfalls von Anfang an dem landesherrlichen Regimente völlig unterworfen und auf dessen Bedürfnisse zugeschnitten. Markgraf Johann konnte es sogar wagen, die Pfarre im Dorfe Buch, die dem Stifte inkorporiert war, selbständig zu besetzen. Der von ihm ernannte Pfarrer trat allerdings auf den Einspruch des Kapitels zurück, mufste aber von diesem entschädigt werden [2].

Bei dem gleichfalls dem heiligen Nikolaus geweihten Domstifte zu Boister hatten bereits die Wittelsbachischen Markgrafen in glücklicher Weise vorgearbeitet. Die Bedürftigkeit und gefährdete Lage des Stiftes in dem offenen Dorfe machte die Domherren willig, den Markgrafen für ihr Schutzversprechen die Kollation der Mehrzahl der Pfründen einzuräumen [3]. Die Stelle des Propstes sollte von nun an das Kapitel in Gemeinschaft mit dem Markgrafen besetzen [4], die Dekanei wurde mit dem Pfarramte in der nahen Stadt Seehausen verbunden, das von altersher landesherrlichen Patronats war und gleichzeitig — es war ursprünglich eines der drei altmärkischen Archidiakonate des Stiftes Verden [5] — die Propsteirechte über den benachbarten Bezirk ausübte [6]. Wenn auch das Kapitel den Dechanten aus seinen Mitgliedern wählte, hatte der Landesherr doch insofern die entscheidende Rolle, als es ihm zustand, den Gewählten dem Diöcesanbischofe (von Verden) zu dem damit verbundenen Seehausener Pfarramte zu präsentiren [7]. Da der zur Zeit amtierende Pfarrer erst 1369 starb, mufsten die Verträge im

1) A. 16, 182.
2) Berlin, Kgl. Geh. Staatsarchiv R. 78a (C. M. 21) 92b. 1485.
3) A. 6, 353. 357.
4) Progr. des Seehausener Progymnas. 1865, S. 8.
5) Ebenda S. 8. 6) A. 6, 344.
7) A. 6, 346. 371f.

Jahre 1370 von neuem geschlossen werden [1]; ihre wirkliche Ausführung gelang erst Friedrich II. [2].

Bei dem reich dotierten neumärkischen Kollegiatstifte zu Soldin hatten die Wittelsbacher ebenfalls mit viel Glück ihre Herrschaftsrechte erweitert. Schon Ludwig der Ältere hatte erreicht, dafs jeder von ihm präsentierte aufgenommen werden mufste. Die hohen Stellen durften überhaupt nur mit seiner Zustimmung besetzt werden, dafür hatte er dem Stifte das Patronat über die Kirchen zu Lippehne, Friedeberg, Woldenberg und Warnitz gegeben [3]. Der Deutsche Orden hielt dann das Stift dauernd in Abhängigkeit, verminderte sogar seine Patronatsbefugnisse noch durch Ablösung des Präsentationsrechtes bei der Pfarre zu Landsberg [4]. Beim Übergange der Neumark an die Markgrafen wurden die Domherren ohne weiteres als landesherrliche Räte betrachtet. Zum Dechanten erhob Friedrich II. den ehemaligen Schreiber des Ordens Johann Pagenkop [5]; Propst wurde ein getreuer Beamter der Herrschaft, Wilkin Thomä, vordem Geistlicher an der Kölner Schlofskapelle [6].

Das jüngste der märkischen Kollegiatstifter, das von Friedrich II. zu Köln an der Spree errichtete, war eine landesherrliche Schöpfung und sollte in erster Linie staatlichen oder besser höfischen Zwecken dienen. Es sollte den am Sitze der Regierung nötigen Beamten den Unterhalt gewähren und der fürstlichen Hofhaltung würdigen Gottesdienst bereiten. Gleich nach der Erbauung des Kölner Zwingschlosses hatte Friedrich II. eine Burgkapelle in gröfserem Mafsstabe errichtet und einen eigenen Pfarrer angestellt. Der Propst von Berlin hatte ihm die Erlaubnis hierzu ohne weiteres erteilt. Das Patronat über die Berliner Propstei, die auf die Einkünfte beider Berliner Stadtpfarren begründet

1) Progr. des Seehausener Progymnas. 1865, S. 12.

2) Ebenda. 3) 1335, A. 18, 450f.

4) Schr. d. Ver. f. Gesch. d. Neumark III, 238, Nr. 1432.

5) Während des Übergangs der Neumark an Friedrich studierte Pagenkop in Rostock und Greifswald.

6) Suppl. 72. Übergangen wird hier das Stift auf dem Marienberge zu Brandenburg, weil es nur geringe Wirksamkeit ausübte.

war und die Archidiakonatsrechte über die Städte Berlin-Köln, Altlandsberg und 22 Dörfer ausübte [1], lag in den Händen der Landesherrschaft. Diese hatte einen aus Eger gebürtigen Deutschböhmen, einen alten Diener des markgräflichen Hauses, Franz Steger, zum Propste ernannt. Die Wahl scheint aber bei der Berlin-Kölner Bürgerschaft in dieser Zeit heftiger Unruhen Anstofs erregt zu haben. Ein Recht, bei der Ernennung mitzuwirken, besafsen zwar die Spreestädte nicht, aber es wurde wohl bisher — und es wird noch in der Zeit Albrecht Achills [2] — in der Regel die Vorsicht beobachtet, sich mit den Stadtbehörden [3] über den anzustellenden Prälaten vorher zu verständigen. Das war in diesen stürmischen Tagen jedenfalls unterblieben. Aufserdem hatte Steger einen gefährlichen Mitbewerber um sein Amt in der Person eines Merseburger Domherrn Hans Ritter, der seine Erhebung wohl päpstlicher Provision verdankte. Friedrich vermittelte zwischen den Rivalen einen Ausgleich, wonach Ritter im Besitze der Propstei blieb, aber dem Nebenbuhler 100 fl. Jahrgehalt und wohl auch die Nachfolge zusicherte [4]. Entweder starb nun Ritter bald darnach oder hielt die Übereinkunft nicht. Steger erscheint im Jahre 1450 wieder als Propst und erlaubte dem Kurfürsten gegen das Versprechen ausgiebigen Schutzes die Annahme eines eigenen Pfarrers [5]. Den Streit mit den Spreestädten legte Friedrich im Jahre 1458 bei [6]. Stegers Nachfolger (1465) wurde der Arzt Peter Krebs, ein Meifsener Domherr und zugleich Archidiakon der Lausitz; in dieser Eigenschaft wird er wohl dem Kurfürsten während des Feldzuges von 1462 bekannt geworden sein. Er starb Anfang 1469 und hinterliefs ein bedeutendes Vermögen (238 Schock), das er indes für Kir-

1) Bormann, Die Bau- und Kunstdenkmäler von Berlin, S. 52.

2) P. C. II, 169.

3) Für die Haltung dieser den Pröpsten gegenüber ist B. U. B. 359ff. lehrreich.

4) Raumer I, 190.

5) B. U. B. 418.

6) Ebenda 431, Befehl an die Spreestädte, Steger anzuerkennen, den 3. Juli 1450. 1442 wird Steger zum erstenmal als Propst erwähnt.

chenbauten in Meifsen bestimmte. In der Mark widersetzte man sich der Ausfolgung des Geldes an den fremden Bischof; namentlich der Bischof von Brandenburg trat dawider auf, und es scheint nicht, dafs die Meifsener diese Schwierigkeiten hätten überwinden können [1]. Wer der unmittelbare Nachfolger gewesen, steht nicht fest.

Der Kurfürst war inzwischen unausgesetzt bemüht geblieben, die Schlofskapelle zu erweitern und auszugestalten. Er erwarb eine Reihe päpstlicher Bewilligungen [2], die er dann nicht verwerten konnte, so das Recht zur Umwandelung der Kapelle in eine Pfarrkirche, so die Befugnis, die Mansionarien und die Präcentorei von Lebus hierher zu verpflanzen. Die geweihte goldene Rose, die ihm Nikolaus V. geschenkt, legte er hier nieder. Es ist jedenfalls kein Zufall, dafs 1459 die Krönung [3] des Bischofs Dietrich von Brandenburg in dem Kölner Schlosse und nicht in der Kathedrale des Bistums stattfand. Friedrich, der Landesherr, und nicht der Bischof war es, der die Feierlichkeiten veranstaltete, und dieser mufste es sich daher, wie er dem Zerbster Rate entschuldigend schrieb, versagen, selbst die Einladungen zu den Festen an seinem Ehrentage ergehen zu lassen, sondern dies dem Fürsten einräumen [4]. Die Brandenburger Domkirche mufste sich mit einer Nachfeier begnügen [5]. Aber es dauerte

1) Cod. dipl. Sax. reg. II, 3, 183. 186.

2) Über die Bewilligungen für das Domstift s. Zeitschr. f. K.-G. XIX, 404 f. Nikolaus V. befiehlt am 1. Dezember 1454 bereits dem Bischofe von Brandenburg, die Burgkapelle auf Antrag des Kurfürsten in eine Pfarrkirche zu verwandeln, mit Erhebung des Pfarrers zum ständigen Hauskaplan der kurfürstlichen Familie und der neuen Schlofskirche. Die Einkünfte von zwei Kalandsaltären werden der neuen Stiftung einverleibt. C. I, 319—322. Die geweihte goldene Rose, die Nikolaus dem Kurfürsten geschenkt, wird dort niedergelegt und ein Ablafs verkündigt. C. I, 312 f. Von dem Rechte, die Mansionarien und die Präcentorei von Lebus hierher zu verpflanzen, machte Friedrich keinen Gebrauch. Ein Sangmeister wird Raumer II, 79 f. erwähnt.

3) Es wird öfters in der Mark von einer coronatio der Bischöfe gesprochen, obwohl diese Form der Inthronisation dem Kirchenrechte fremd ist. Ob es sich um einen weltlichen Akt, Übernahme der Regalien, handelte, stehe dahin.

4) Zerbst. Stadtarchiv II, 16. 5) ebenda.

doch noch eine Weile, ehe der Kurfürst wirklich daran gehen konnte, die grofse kirchliche Stiftung, die er plante, zu vollenden. Es fehlte an Mitteln. Nach dem Tode des Peter Krebs verwandelte er 1469 die Kapelle in ein Kollegiatstift. Da es trotz der Opferwilligkeit eines Berliner Patriziers [1] noch immer an einer ausreichenden Dotation fehlte, that er einen kühnen Griff und verband die Berliner Propstei mit der Dompropstei des neuen Stiftes [2]. Aufser dem Propste sollten noch ein Dechant, ein Thesaurar und sechs Domherren der Körperschaft angehören. Alle sollten Residenz halten, nur dem augenblicklichen Thesaurar Arnold Gorlin, dem kurfürstlichen Schreiber, wurde dies mit Rücksicht auf seine Berufsgeschäfte erlassen. Die Kollation aller Pfründen behielt sich die Herrschaft vor. Die neue Stiftung lag dem Kurfürsten besonders am Herzen. Er liefs sie gleich nach seinem Rücktritt durch seinen Bruder bestätigen [3], während alle anderen Privilegien erst nach dem Erscheinen des neuen Herrn im Lande erneuert werden sollten. Alle Schwierigkeiten waren auch jetzt noch nicht gehoben. Aus dem Umstande, dafs mehrere Jahre kein Propst von Berlin erwähnt wird, ist wohl zu schliefsen, dafs die Ernennung eines Prälaten auf der veränderten Grundlage Weiterungen verursachte. 1472 erscheint Albert Klitzing als Propst; 1471 ist der brandenburgische Staatsmann Hertnid von Stein in dessen Angelegenheit, womit wohl die Erlangung der Propstei gemeint ist, in Rom thätig [4]. Als Klitzing in dänische Dienste trat und Propst zu Hamburg wurde, löste ihn ein nicht näher bekannter Valentin ab, vielleicht Friedrichs II. Kaplan und Gläubiger Valentin Teschel [5]. Dieser tauschte 1475 mit dem Inhaber der Wurzener Scholastrie, dem Zwickauer Erasmus Brandenburg [6], einem Subdiakon des heiligen Stuhles.

1) Benedikt Hoppenrade P. C. I, 173.

2) B. U. B. 442. Vgl. auch Berl. Stadtbuch (1883), S. 257: „nachdem der brobst im sloss auch brobst zu Berlin und Coln ist".

3) P. C. I, 173.

4) P. C. I, 319.

5) P. C. II, 169.

6) Ebenda. Nachrichten über Brandenburg S. 600—608. Dafs er

Zum ruhigen Genusse der Pfründe kam indes Brandenburg nicht, da er auf fortwährenden Gesandtschaften nach Böhmen, Pommern, Sachsen, Ungarn, zu den Reichstagen den Dienst seiner Herren versehen mufste. Auf einer dieser Fahrten wurde er gefangen — er hat die Leiden seiner langen Haft in Böhmen mit beweglichen Worten geschildert [1]. Während seiner Abwesenheit wurde die Pfründe arg beeinträchtigt [2]. Er gab sie nach einigen Jahren auf und wurde Pfarrer zu Kottbus, blieb aber meist am Berliner Hofe. Sein Nachfolger wurde Johann Matthiä, der zu den am häufigsten genannten Räten Kurfürst Johanns gehört.

Bei der starken Beschäftigung im landesherrlichen Dienste blieb den Pröpsten nicht viel Zeit für ihre geistlichen Pflichten. Diese lagen ihren Stellvertretern ob; in der Berliner Propstei vertrat sie ein Vizepropst, in der Kölner Dompropstei der Dechant [3], der indessen gleichfalls oft genug fürstliche Aufträge übernehmen mufste [4].

Ein wirklicher kirchlicher Mittelpunkt des Landes ist das Domstift freilich nicht geworden; aber wieviel man von ihm erwartete, darauf deuten u. a. die merkwürdigen Worte Albrecht Achills hin, der einen Gerichtshandel statt nach Brandenburg dorthin gewiesen wissen wollte und dies begründet „wo der bischof nicht gegeben wer, so wer er (der Propst) ordinarius zu Berlin“ [5]. Die Pröpste zu Berlin waren sich ihrer bevorzugten Stellung wohl bewufst, empfanden die Unterordnung unter den Brandenburger Bischof lästig und machten ihm und seinen Officialen unaufhörlich Schwierigkeiten [6].

---

der natürliche Sohn eines Markgrafen gewesen, wurde lediglich aus dem Namen Brandenburg und dem nach Friedrichs II. Lieblingsheiligen gegebenen Vornamen Erasmus geschlossen, entbehrt aber jeder Begründung.

1) P. C. II, 600 ff.

2) P. C. II, 604.

3) Berl. Stadtbuch S. 257.

4) Vgl. z. B. die Thätigkeit des Henning von Stechow unter Albrecht Achill.

5) P. C. II, 244.

6) Ebenda S. 256.

Alle diese Stifter hatten Landbede zu zahlen, den Fürsten oder mitunter auch ihre Beamten, so den Landeshauptmann [1] zu beherbergen, Wagen zu Heerfahrten zu stellen [2], Botschaften zu erledigen, Darlehen zu gewähren. Ihre Vorsteher [3] hatten auf den Landtagen zu erscheinen und dort die Vertretung der fürstlichen Interessen zu übernehmen. Sie waren gewissermafsen als die Vertreter der Bildung die geborenen Landtagskommissare. Etwas anderes läfst sich von ihrer landständischen Thätigkeit indes nicht sagen. In dem benachbarten Lüneburg sind die Prälaten, die zum Teil märkischen Adelsfamilien entstammten und jedenfalls in unaufhörlichen Beziehungen zur Mark stehen, die Träger einer bedeutsamen landständischen Entwickelung geworden. Sie ertrotzen 1392 ein grofses Privileg [4] und sichern sich die freie Wahl, die Einschränkung des Rechtes der ersten Bitte, der Einquartierungslasten und anderer Unbequemlichkeiten. In der Mark ist es den Prälaten nicht möglich gewesen, ihre eigenen Standesforderungen, soweit diese nicht wie in der ländlichen Arbeiterfrage mit den Wünschen des Adels zusammen fielen, auf den Landtagen zu fördern. Sie stellen niemals wie die anderen Stände Gravamina auf. Bei den landständischen Bünden des 14. Jahrhunderts erscheinen die altmärkischen Stifter nicht als Mitglieder, sondern als Schutzverwandte der Einung [5]. Und in der hier zu behandelnden Zeit sind sie zwar die regelmäfsigsten Landtagsbesucher, aber dafür auch diejenigen, die alle Forderungen der Fürsten ohne weiteres gutheifsen müssen. Durch ihre Thätigkeit auf den ständischen Versammlungen werden sie noch fester als

1) Progr. des Seehausener Progymnas. 1865, S. 13.

2) A. 8, 9.

3) Welche der Vorsteher, der Propst oder der Dechant, den Landtag zu besuchen hatten, siehe bei v. Mülverstedt, Der märk. Landtag passim. Doch gelten die dort hervorgehobenen Unterscheidungen erst für das 16. Jahrhundert, da im Mittelalter mehrere der dort genannten Würden, z. B. die Dechanei in den Domkapiteln zu Brandenburg und Havelberg mit Rücksicht auf die Mönchsregel der Kapitel gar nicht vorhanden waren.

4) Sudendorf, Brschw. Lüneb. Urk.Buch VII, 89. 92f.

5) A. 17, 481.

bisher in das Territorium [1] eingegliedert und mit den Interessen des Landes verknüpft. Hierdurch ward allen Versuchen geistlicher, z. B. auch der übergeordneten Mächte, sich in die Verhältnisse der märkischen Geistlichkeit einzumischen, ein neuer Riegel vorgeschoben.

VIII.

Die übrige Geistlichkeit.

Fortfahrend in der Übersicht über die Befugnisse des Landesherrn der Geistlichkeit gegenüber, wenden wir uns zu den Klöstern. Auch diesen lagen mancherlei Verpflichtungen ob. So verpfändet Albrecht z. B. das Einreiten in die Propstei zu Heiligengrabe [2], so wird dem Vogte zu Gardelegen im selben Jahre [3] die Erlaubnis zugesprochen, „redelike legere up des closters to Niendorp arme lude“ zu verlangen [4], und bei Heerfahrten aufser dem herkömmlichen Wagen noch einen zweiten für die eigenen Bedürfnisse zu fordern [5]. Das Frankfurter Karthäuserkloster mufs, wenn der Kurfürst den Sommer in der Altmark verbringen will, einen Wagen mit vier Pferden zur Wegschaffung des Gepäcks stellen [6]. 1509 erläfst Joachim dem Kloster Lehnin das Jagdablager [7]. Wie stark Klöster unter solchen Besuchen litten, zeigen die Rechnungen des Frauenklosters Diesdorf [8] und die schweren Schädigungen, die es durch eine kurze Einkehr des befreundeten Herzogs von Mecklenburg erlitt [9]. Für die Verpflegung eines Affen der Markgräfin Agnes, der Schwägerin Albrechts, mufsten mehr als 3½ Mark aufgewendet werden [10]. Die Besuche dieser im nahen Salzwedel residierenden Fürstin kehren mehrmals im Jahr wieder, und das Kloster mufs sie stets mit gewählter Kost be-

1) Vgl. hierzu Zeitschr. des Ver. etc. von Schlesw.-Holst. XXIV, 123.
2) A. 3, 467. 3) 1472. 4) A. 6, 141.
5) A. 17, 160. 6) A. 20, 106f. 7) A. 10, 355.
8) Heidemann, Die Reformation in der Mark Brandenburg, S. 28.
9) Schwerin. Geh. u. Hauptarchiv.
10) Diesdorf 12, 32.

wirten [1]. Die Tochter der Markgräfin verlangt ein Darlehen von 7 Mark [2]; kurfürstliche Beamte aller Art fordern Herberge und Geschenke. Das kleine Ruppinsche Kloster Lindow erliegt fast unter der Ablagerverpflichtung [3]; Stepenitz vermag die Lasten ebenfalls nicht zu ertragen, und Johann bittet daher die Herzöge von Mecklenburg, einen Verhandlungstag von dort nach Wilsnack zu verlegen [4]. Johann läfst seine Pferde in Klöstern unterbringen [5]. Albrecht ging in den fränkischen Klöstern noch weiter und pflegte seine Jäger Wochen lang daselbst einzuquartieren und eine grofse Zahl Hunde dort aufziehen zu lassen [6]. Das Kloster Lehnin wird zu Zahlungen für die Landesherren genötigt [7]; das Kloster Chorin mufs 1484 auf kurfürstlichen Befehl zum Wiederaufbau der abgebrannten Stadt Prenzlau Hilfe leisten [8].

Die Äbte von Lehnin wurden als herrschaftliche Räte betrachtet, ebenso unter andern die Vorstände (Pröpste) der Frauenklöster zu Reetz und Zehden [9].

Ein Recht auf die Ernennung der Äbte oder Pröpste der märkischen Klöster konnten die Markgrafen mit Rücksicht auf die klösterliche Verfassung schwer erlangen; doch mufs der Propst im Spandauer Frauenkloster Tileman Pellen „infolge der grofsen Ungnade“ des Kurfürsten seine Stelle niederlegen [10], und der von seinen Mönchen verdrängte Lehniner Abt Arnold wendet sich beschwerdeführend an Friedrich II. [11]. Mit Hilfe des Rechtes der ersten Bitte konnten

---

1) Vgl. auch Diesdorf 14, 78b dom. domine in tue Freitag danach. 1 Marcam. etc. Dem Boten nach Berlin „des heren legers halven to Soltwedel uthtorichten“.

2) ibid. 12, 195b.

3) P. C. I, 576.

4) Brief de dato Dienstag nach divis. apl. 1489. Geh. und Hauptarchiv zu Schwerin.

5) P. C. II, 557f.

6) Über diese Verpflichtung vgl. Zimmermann, Kirchl. Reformbestrebungen, S. 61.

7) A. 10, 356f. 8) A. 21, 360.

9) A. 24, 161. 10) A. 11, 106.

11) Sello, Lehnin, S. 164ff. Er blieb übrigens auch nach seinem

die Landesherren ihre Schützlinge leicht in den Klöstern unterbringen. Im fürstlichen Dienste wurden Mönche verhältnismäfsig selten verwendet. Mit grofsem Eifer suchten die Markgrafen immer mehr Patronate über Pfarren, Vikarien, Kommenden in ihre Hand zu bekommen. Während noch Siegismund gerade auf die geistlichen Lehen weniger Wert gelegt hatte, die Verleihung seinen Beamten in der Regel überliefs und sich nur die wichtigeren weltlichen vorbehielt[1], tritt jetzt das umgekehrte ein. Bei allen Ämterernennungen werden ausdrücklich die geistlichen Lehen der Herrschaft reserviert. Selbst Prinzessinnen bedingen sich bei der Feststellung ihres Leibgedinges das Verfügungsrecht über eine Anzahl Pfründen aus[2]. Bei Verpfändungen wahrt sich der Fürst wenigstens die kirchlichen Lehen[3].

Der Berliner Patrizier Trebbus, der im Streite einen Totschlag verübt, mufs zur Sühne der That dem Kurfürsten ein Altarpatronat, das er besitzt, abtreten. Der Inhaber, ein Wins, mufs resignieren, um auf kurfürstliche Präsentation von neuem ernannt zu werden[4]. Aber auch wo der Herrschaft ein direktes Recht nicht zur Seite steht, weifs

Rücktritt in regen Beziehungen zu dem markgräflichen Hause; Näheres siehe P. C. III, 55.

1) A. 18, 234f.

2) Kurfürstin Katharina verlangt, die Propstei zu Bernau, falls sie frei wird, vergeben zu dürfen (C. II, 56). Markgräfin Agnes sichert sich das Recht, mehrere altmärkische Pfründen zu verleihen (C. I, 362). Als Markgraf Albrecht im Jahre 1476 eine neue Abgrenzung der Gerechtsame seines Sohnes vornimmt, behält er sich vor, von Franken aus, über die Propstei und „thumerey" von Stendal, die Propsteien zu Salzwedel, Berlin, Bernau, die Pfarren zu Frankfurt, Kottbus und Garz bestimmen zu können (C. II, 182).

3) A. 11, 90; A. 12, 174; A. 25, 383f. Höchstens bei einer verwüsteten Pfarre, wie bei der zu Seelow entschliefst sich die Landesherrschaft, auf die Verleihung zu verzichten (A. 20, 316). Wenn Johann das Patronat über einen bestimmten Altar der Berliner Marienkirche eintauscht und dafür zwei andere Altäre preisgiebt (A. 11, 219. 1489), so ist der Grund hierfür unbekannt. Friedrich II. schränkt das Recht zur Besetzung eines Altars, das er dem Havelberger Bischofe verliehen, später wieder ein (Lewinski, Die brand. Kanzlei, S. 17).

4) A. 12, 122f.

sie Leute, die sie versorgen will, mit Pfründen zu versehen; so verlangt sie im Jahre 1500 von dem Rate zu Salzwedel, dafs er dem Geistlichen Johann Ymitz, der dem nachher zum Bischofe aufgestiegenen kurfürstlichen Rate Schlabrendorf als Schreiber gedient hat, eine Pfründe städtischen Patronates verleihe [1]. Frankfurt mufs es sich gefallen lassen, dafs bei der Hochschulgründung seine kirchlichen Stiftungen stark zu der Fundierung der Universität herangezogen werden [2]. Selbst an nichtmärkische Städte, wie an Zerbst, ergeht bisweilen die Bitte, einen kurfürstlichen Vertrauten zu versorgen [3].

Der Landesherr ist bereits so sehr für das Fortkommen der Geistlichen mafsgebend geworden, dafs er alle an ihn herantretenden Wünsche gar nicht mehr zu befriedigen vermag. Kurfürst Albrecht antwortet einem Geistlichen auf die Empfehlung eines andern, es sei genug, dafs er ihn beraten habe, er könne nicht noch alle seine Freunde versorgen [4]. In Franken fordert er von seinen Geistlichen einen Treueid [5] und verlangt für die Präsentation und für die Kanzleiausfertigung der Berufung so hohe Gebühren, dafs der Vorwurf berechtigt war, er verkaufe kirchliche Stellen um Geld [6]. Die Pfarrer in der Mark wurden staatlichen Zwecken, so weit es sich thun liefs, dienstbar gemacht, hatten als Gegenschreiber bei den Zöllen, als Einnehmer bei der Bierziese zu fungieren. Der Lebuser Archidiakon dient Friedrich II. als Fourier [7]. Die Inhaber der wichtigsten und einträglichsten Pfarren waren natürlich kurfürstliche Räte. Für den Propst von Berlin war dies die Vorbedingung seiner Ernennung. Er mufste, wie es Erasmus Brandenburg von sich sagt, allezeit bereit stehen wie der Spiefs hinter der Thür [8]. Bei der Besetzung der Stelle im Jahre 1475 meinte Albrecht,

1) A. 14, 467. 2) A. 23, 379.
3) Material im Zerbster Stadtarchiv.
4) P. C. I, 480.
5) Lehmann l. c. I, 9 Anm. 1.
6) P. C. III, Nr. 863. 895.
7) A. 21, 338.
8) P. C. II, 604.

dafs es unumgänglich nötig sei, dafs der Propst Rat und Diener der Herrschaft werde und sich zur Residenz verpflichte [1].

Die Umwandlung von städtischen Pfarrkirchen und Klöstern in Kollegiatkirchen, wie sie die entwickelte Landeshoheit überall erstrebte und wie sie z. B. von den Mecklenburger Herzögen der Stadt Rostock gegenüber in blutiger und greuelvoller Fehde geltend gemacht wurde, ward hier aufser bei der Begründung des Kölner Stiftes und der Aufhebung der Prämonstratenserregel bei den Kapiteln der beiden westlichen Bistümer nicht mehr vorgenommen, von Albrecht sogar für ganz unnütz erklärt [2]. Der Bruder Joachims, der Magdeburger Erzbischof wurde, hat jedoch in seiner Stadt Halle sofort die alten städtischen Kirchenverhältnisse zu gunsten der Einrichtung von Domstiftern gewaltsam umgestaltet [3].

So war der märkische, hohe wie niedere Klerus mit Fäden mannigfachster Art an die Landesherrschaft geknüpft; er dankte ihr in vielen Fällen die Berufung, hatte ihr zu steuern, zu dienen, zu gehorchen. Wenn, wie in anderen Territorien, die Landesherrschaft auch in der Mark sich schliefslich lieber mit weltlichen Vertretern der neuen Bildung als mit geistlichen Räten, vor allem als mit Ordensgeistlichen umgab, und die Kleriker wie überall im Staatsdienste zurücktraten, so blieb doch die Sorge für den Unterhalt der Ersatzmänner zum grofsen Teile dem Klerus aufgebürdet. Es konnte vorkommen, dafs ein Mönch wegen einer mifsfälligen Predigt in Strafe genommen wurde [4]. Die Scheu vor der Immunität der Träger des geistlichen Amtes war längst ge-

---

1) P. C. II, 169.

2) P. C. III, S. 365.

3) Neue Mitth. a. d. Geb. d. hist. u. antiqu. Litt. IX, 3, 72 ff.

4) Der Mönch schwört sogar, es nicht mehr thun zu wollen und sich von diesem Eide nicht absolvieren zu lassen. Raumer II, 294. Wenn der Berliner Geistliche (Schulmeister) Wins, der dem Tonnenzolle 1472 heftige Opposition macht, von Albrecht mit Gnadenbeweisen gewonnen wird (P. C. I, 36), so handelt es sich hier mehr um einen Patricier als um einen Geistlichen.

wichen. Man ging wohl in der Mark nicht so weit, wie Albrecht in einem fränkischen Falle anriet, einen angeschuldigten Priester nicht als Priester, sondern als Verbrecher zu prozessieren [1]. Man brauchte dies sophistische Auskunftsmittel nicht, da der Papst, wie der oben erwähnte Vorfall mit einem Brandenburger Priester beweist [2], nicht viel Schwierigkeiten machte bei Anträgen, einen Geistlichen zu degradieren und dem weltlichen Gerichte zu überantworten. Der Landesherr ordnet Kirchengebete, Seelenmessen an, nicht bloſs für sein Haus, sondern auch für befreundete Fürsten, nicht kraft besonderer Stiftungen, sondern aus landesfürstlicher Obrigkeit. Dem Landesherrn geleistete Dienste werden mit Pfründen belohnt; auf zukünftige Pfründen hofft der unbesoldete fürstliche Hofmeister [3], wie der zahlreiche Hofklerus, der inzwischen nichts als Speise und Kleidung am Hofe empfängt [4]. Der Landesfürst verbietet der Geistlichkeit, fremden Bischöfen Zahlungen zu leisten [5]. Er sieht ihr Eigentum als sein Kammergut an, indem er sich selber oder seine Vorfahren als die eigentlichen Fundatoren der kirchlichen Stiftungen betrachtet. Die Kleriker sind in jeder Beziehung Unterthanen des Fürsten. Der Markgraf übt nicht nur Patronats- und Vogtei-, sondern wirkliche Herrschaftsrechte über sie aus. Als der Herzog Magnus von Mecklenburg auf einer Reise in einem märkischen Frauenkloster nicht so aufgenommen wurde, wie er es gewünscht hatte, beschwerte er sich nicht bei der vorgesetzten Kirchenbehörde, sondern bei Kurfürst Johann und fügte hinzu, er würde einen solchen Geistlichen bestraft haben [6]. Wenn ein Prälat wie der Propst des Salzwedler Heiligen Geist-Klosters Werner von Bortfelde es wagt, kurfürstliche Unterthanen wie die Bauern von Cheine, die seine Holzungen beschädigt hatten,

1) Selecta Norimberg. 6, 249.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch. XX, 174.

3) Vgl. den Brief Albrechts über die Besoldung des Dr Stocker.

4) A. 6, 221. C. I, 223 u. a.

5) P. C. III, Nr. 842.

6) Schreiben d. d. Martinsabend 1495 Schwerin, Geh. u. Hauptarchiv.

später gar die Stadt Salzwedel in den Bann zu thun, dann wird er mit ungnädigen Worten zur Zurücknahme des Edikts angehalten [1]. Selbst das kirchliche Asylrecht [2] glaubt der Fürst nicht mehr achten zu müssen. Joachim läfst 1504 einen Verbrecher aus der Freistatt der Werbener Johanniterkomturei herausholen [3].

Friedrich II. hatte von Papst Nikolaus V. die Erlaubnis erhalten, den Klöstern und Stiftern weltliche Personen zu ihrem Schutze beizuordnen [4]; es ist nicht bekannt, dafs die Markgrafen aus diesen Vogteirechten Befugnisse ableiteten, wie es die bayrischen Herzöge thaten [5]; dagegen wahrten sie sich das Aufsichtsrecht über die kirchlichen Einkünfte, die bisher nicht immer in zweckentsprechender Weise verwandt worden waren. Die Erträge der an Mirakeln reichen Tangermünder Marienkapelle wurden von dem Hauptmanne der Altmark und zwei aus der Stadt genommenen Gotteshausleuten revidiert [6]. Die beträchtlichen, aber häufig der eigentlichen Bestimmung zuwider für fremde Dinge ausgegebenen Kalandseinkünfte durften die Markgrafen nach einem Privileg, das bereits Eugen IV Friedrich II. erteilt hatte, in ihnen zusagender Weise zu frommen Stiftungen verwenden [7]. Friedrich hat darauf fufsend die Hebungen zweier Kalandsaltäre zur Fundierung des Kölner Stiftes benutzt [8]. Als eine reiche Patrizierin im Jahre 1473 in ihrem Testamente das Kölner Domstift reichlich bedachte, benutzte Albrecht dies auf der Stelle dazu, um dem Stifte die wenigen Gelder, die die Herrschaft ihm für Beleuchtung, für den Unterhalt der Chorschüler u. a. zur Verfügung stellte, zu entziehen [9]. Streitig-

1) A. 14, 477.

2) Das doch die Grundlagen für das in Kriminalfällen noch immer häufige Sühneverfahren bot und den Thätern die Möglichkeit zu Verhandlungen mit den Geschädigten gab.

3) A. 6, 434.

4) C. I, 295.

5) Riezler, Gesch. Baierns III, 816, vgl. auch Zeitschr. d. Ver. etc. f. Schlesw.-Holst.-Lauenbg XXIV, 113.

6) A. 16, 45 ff. 88 f.

7) C. I, 277 f. 8) C. I, 319—322. 9) C. II, 94.

keiten zwischen Geistlichen werden jetzt von den Landesherren ausgeglichen [1]. Kurfürst Johann entscheidet entweder unmittelbar, oder er läfst durch Räte ein Urteil fällen. So greift er in den Streit ein zwischen dem Dechanten und den Domherren zu Stendal. Er läfst genaue Bestimmungen über ihre Bezüge, Strafen u. s. w. treffen [2]. Ebenso schlichtet er die Händel zwischen der Komturei und der Stadt Werben [3]. Er läfst die Wechselbank, die die Johanniter in der dortigen Kirche aufgestellt hatten, entfernen [4]. In Gemeinschaft mit seinem Vater erläfst er eine genaue Ordnung über die Prozessionen in Berlin-Köln. Die Reihenfolge beim Umzuge und die Berechtigungen des Propstes wie des Dechanten zu Köln werden darin festgesetzt [5]. Er verlegt das St. Annen-(Augustinerinnen) Kloster, das vor den Mauern von Salzwedel lag, in die Stadt, erlaubt den Nonnen, ihren Gottesdienst nach ihrer Regel in der dortigen Nikolaikirche abzuhalten, sichert aber gleichzeitig die Pfarrrechte des Salzwedler Propstes [6]. Er erwirkt die Genehmigung des Bischofs von Verden zu alledem [7] und wirbt bei Hamburg und wohl auch bei anderen Städten um Spenden für das bedürftige Kloster [8]. Der Landesfürst fühlt sich als Hüter der Reinheit der Kirchenlehre, als Wahrer der Disziplin, als Wächter über den Lebenswandel der Geistlichen. Die feste und bestimmte Weise, mit der der Hauptmann der Altmark dem Salzwedler Heiligen Geist-Kloster bei Strafe der Landesverweisung die Klosterreform aufzwingt [9], zeigt, wie mächtig sich das Selbstgefühl

1) Vgl. A. 3, 506 f. 2) A. 6, 255—258.

3) A. 6, 71.

4) Ebenda. Ob es sich um eine kirchliche Stiftung handelt, ist ungewifs.

5) Berl. Stadtbuch, S. 257.

6) A. 14, 416. 7) A. 14, 424 f.

8) A. 14, 413. Albrecht weist seinen Sohn an, den alten Streit zwischen den Berliner Pröpsten und dem Bischof von Brandenburg in die Hand zu nehmen.

9) Der Hauptmann Ritter Busso von der Schulenburg sagt: dominus marchio omnino vult, ut ad morem patrum istorum vos reformetis. Si id negaveritis, tunc omnes vos de terra sua eiiciet; ubi dimittitis sensus vestros, quod hoc non consideratis? Geschqu. der Pro-

des Laien, vornehmlich des Beamten den Klerikern gegenüber äufserte.

In einigen anderen, vornehmlich in kleineren Territorien, wo infolge der Enge der Verhältnisse alles viel unmittelbarer empfunden wurde, mochte die Herrschaft des Fürsten über die Kirche noch augenfälliger werden, so in Jülich, wo der Herzog kraft seiner obrigkeitlichen Gewalt die Konkubinen aus den Häusern der Priester austrieb, so in Lauenburg, wo der Herzog einem neubegründeten Kloster vorschrieb, falls es weiteren Grundbesitz zu erwerben wünsche, müsse dies verpfändeter landesherrlicher sein, den der Fürst auf diese bequeme Weise aus den Händen der Pfandgläubiger auszulösen und von sich abhängig zu machen suchte [1]. In der Mark war aber die Landeskirche, ohne dafs irgend ein kirchliches Rechtsverhältnis wesentlich beeinträchtigt oder die Geistlichkeit hartem Zwange unterworfen worden wäre, zu einer unangefochtenen Institution geworden. Nirgends hatte man weniger über römische Mifsbräuche und Eingriffe zu klagen. Der Klerus blieb eine treue Stütze der Regierung; die Prälaten waren auf den Landtagen der Stand, dessen Zustimmung zu allen Vorlagen der Fürst im voraus sicher war. Das Landesinteresse war bei ihnen durchaus mafsgebend.

Einem so zuverlässigen Stande suchte die Herrschaft erklärlicherweise nur selten Reformen aufzunötigen, sondern liefs ihn unbeschadet des Rechtes, nach Belieben einzugreifen, nach seinen Wünschen leben und störte ihn nur, wo landesherrliche Interessen in Frage kamen oder wo ein direktes Ärgernis Abhilfe erheischte.

---

vinz Sachsen XIX. 501. Auch die Stadt Salzwedel dringt auf Reformation.

1) Zeitschr. f. Schlesw.-Holst.-Lauenburg. Gesch. XIII, 150. Vgl. übrigens die Hist. Zeitschr. LXXV, 452ff. citierte Litteratur.

IX.

Geistliche Gerichtsbarkeit.

Nur in einem Punkte hielt die Kirche ihre Forderungen der Landesherrschaft gegenüber mit grofser Zähigkeit und nicht ohne Glück aufrecht, hinsichtlich der geistlichen Gerichtsbarkeit. Es ist bekannt, dafs die Kirche namentlich im späteren Mittelalter ihre richterlichen Befugnisse erheblich ausdehnte und nicht blofs Frevel gegen die Religion und Vergehungen ihrer Priester, sondern alle Verstöfse gegen die christliche Sittenlehre abzuurteilen begehrte [1]. Obwohl ursprünglich nur bei Sachen zuständig, die das geistliche Amt als solches betrafen, oder bei denen die diesem garantierte Unverletzlichkeit in Frage kam, wurde die geistliche Justiz durch die Kleriker bald dazu benutzt, auch Streitigkeiten über Erb und Eigen bei ihr anhängig zu machen. Es kam rasch dahin, dafs Priester sich Schuldtitel auch von Laien abtreten liefsen und diese Ansprüche alsdann vor dem geistlichen Gerichte geltend machten [2]. Auch über die Gültigkeit von Testamenten wurde vor diesen Tribunalen sehr oft verhandelt. Diese Ausdehnung der kirchlichen Rechtspflege kam infolge der Schwerfälligkeit und Mangelhaftigkeit des weltlichen Gerichtswesens dem Bedürfnisse der Zeit sehr entgegen. Der geistliche Richter war mit hohen Kirchenstrafen rasch bei der Hand, und wenn diese auch den Mächtigen gegenüber nicht mehr viel ausrichteten, so wirkten sie doch bei den geringen Leuten, um die es sich bei diesen Prozessen meist handelte, rasch und sicher. Zudem verfügte das geist-

---

1) Vgl. Riezler III, 813 u. a.

2) Heidemann, Die Reformation in der Mark Brandenburg, S. 29. Eine ähnliche Cession, Zerbst Stadtarchiv. Petrus Schulteti von Jüterbock an Zerbst. Or. Sein Schwager habe ihm zur Beihilfe „zu mynem geistlichen stande und studio“ eine Forderung von 60 rh. fl. an einen Zerbster Bürger vor einem Notar cediert. Der Zerbster verweigert die Zahlung. Bittet, ihn dazu anzuhalten, „ouch unszer hoenschulen zu Erffartte schriefte, begeren und fleisszige bethe erkennen und zu herzen ziehen“. usz Erff. uf mittewochen die cinerum anno dni etc. Lxx quinto under myn pitzcher etc.

liche Tribunal in der Regel über besser geschulte Richter als die weltliche Justiz, die noch dazu in den Städten durch die Streitigkeiten über das Gericht zwischen dem Lehnrichter und dem Rate arg beeinträchtigt, auf den Dörfern durch die allgemeine Unsicherheit und die grofsen Veränderungen, die die Entstehung der patrimonialen Rechtspflege hervorrief, lange Zeit lahm gelegt wurde. Als aber die erstarkende Landeshoheit ihre oberstrichterlichen Gerechtsame auszugestalten wünschte, empfand sie die Konkurrenz der geistlichen Justiz lästig [1]; sie erhob daher die Forderung, dafs von allen Urteilen die Appellation an den Landesherrn freistehen müsse und suchte die Zuständigkeit eines kirchlichen Verfahrens möglichst abzugrenzen. Das Durcheinander, das bisher im Gerichtswesen bestanden, hatte zu schweren Klagen führen müssen. Prozesse, die von einem weltlichen Gerichte bereits entschieden waren, wurden von dem unterliegenden Teile bei einem solchen geistlichen Tribunale anhängig gemacht. Von ganz verschiedenartigen Gesichtspunkten aus gefällte, sich widersprechende Urteile, über die eine Einigung nur sehr schwer zu erzielen sein konnte, mufsten zu einer argen Beunruhigung und Erschütterung der Rechtssicherheit führen. So kam es, dafs im Jahre 1445 der Landtag unter Zustimmung und wohl auf Anregung des Kurfürsten einen Beschlufs gegen die geistliche Gerichtsbarkeit fafste [2], auf Grund dessen Friedrich II. in Rom ihre Einschränkung beantragte. Es sollte nicht gerade verboten werden, Sachen vor geistliche Gerichtshöfe zu bringen, doch sollten Pfennigsachen davon ausgeschlossen sein und notorisch Arme wegen Schulden nicht zu Kirchenstrafen verurteilt werden können. Auf Verlangen sollten alle bei geistlichen Gerichtshöfen eingeleiteten Prozesse dem ordentlichen Richter oder dem Hofrichter überliefert werden, die kirchlichen Organe aber nur dann einschreiten dürfen, wenn die weltlichen versagt hätten. In diesem letzteren Falle hatte die weltliche Justiz Strafen, die die geistliche zu-

1) Vgl. die geharnischte Erklärung Siegismunds gegen die geistliche Gerichtsbarkeit A. 8, 29.

2) C. I, 273.

erkannt, zu respektieren und zur Ausführung zu bringen. Da der Papst Nikolaus Friedrichs Wünschen willfahrte [1] und das landesherrliche Gerichtswesen sich merklich besserte, liefs sich wenigstens, soweit die von dem Markgrafen abhängigen Bischöfe und Prälaten in Frage kamen, ein Zurücktreten der geistlichen Justiz ermöglichen. An Klagen fehlte es immer noch nicht, wie eine spätere Beschwerde Friedrichs II. an Papst Paul und dessen Vorhaltung an das Stendaler Domstift (1465) [2], ferner die Bestimmungen des Havelberger Bischofs über den Mifsbrauch des geistlichen Verfahrens gegen Unbemittelte, darthun [3]. Der vertraute Rat Friedrichs, der Minorit Doktor Kannemann, mufste wegen seiner Streitschrift gegen das geistliche Verfahren in Schuldsachen eine heftige litterarische Fehde mit den Universitäten zu Erfurt und Leipzig durchkämpfen [4].

Indessen konnte Markgraf Johann im Jahre 1477 ohne weiteres befehlen, einen Prozefs, der bei dem Offizial zu Ziesar anhängig gemacht worden, an den Rat zu Brandenburg zu weisen [5], und der Offizial wird sich dem landesherrlichen Machtspruche nicht widersetzt haben. Schwerer war aber die geistliche Gerichtsbarkeit zu unterdrücken, soweit sie in Gegenden ausgeübt wurde, die unter der geistlichen Herrschaft nichtmärkischer Bischöfe standen. Auf Grund einer Vergünstigung des Papstes Nikolaus V., wonach Märker nicht weiter als zwei Tagereisen weit geladen werden dürften [6], liefsen sich allerdings wichtige Verträge erzielen. Der Bischof von Kammin [7], in dessen Stifte das geistliche Gericht Tag für Tag, auch an Feiertagen, arbeitete und

1) B. V, 7f. A. 16, 89.

2) A. 25, 74f.

3) A. 2, 420.

4) Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1857, S. 728.

5) A. 9, 216. vgl. auch Raumer II, 174. In einem Erbschaftsprozesse über den Nachlafs eines Danzigers zwischen einem Kloster und einem brandenb. Unterthanen, dringt Johann in einem Schreiben an den Danziger Rat auf weltliches Gericht statt des geistlichen, denn dorthin gehören Erbschaftssachen (1492, Danzig, Stadtarchiv B. XXIII, 53). 6) B. V, 5f.

7) Siehe oben S. 171.

nicht weniger als 4—5 Notarien, Unteroffiziale und exploratores beschäftigte [1], ernannte einen Vertreter auf märkischem Boden. Der Bischof von Halberstadt hatte sich schon 1435 verpflichtet, das geistliche Gericht über die im „Balsambanne" angesessenen Altmärker durch einen Stendaler Kommissar ausüben zu lassen. Er beschränkte die Wirksamkeit auf Glaubenssachen und wollte jeden Bannspruch der Obrigkeit des Verurteilten mitteilen und an sie das Ansuchen richten, den Verfemten auszustofsen [2]. Der Bischof von Verden schlofs im Jahre 1472 mit Albrecht ein Abkommen, wonach nur noch in rein geistlichen Angelegenheiten Märker prozessiert werden durften [3]. 1478 ernannte auch er einen märkischen Vertreter und behielt sich nur vor, bei Freveln gegen Geistliche und die Religion, sowie bei Appellationen einen beliebigen Richterstuhl zu setzen [4]. Damit die Bischöfe nicht den Umstand benutzen könnten, dafs die päpstlichen Bewilligungen nur für die Lebenszeit Friedrichs erteilt worden waren, liefs Albrecht in den Jahren 1471 und 1472 die Bullen erneuern und durch die Bischöfe der Mark, die der Papst zu Konservatoren der markgräflichen Privilegien ernannt hatte, von neuem publizieren [5]. Aber diese Mafsnahmen halfen nicht allzu viel [6]. Albrecht erklärte selber, dafs an den Landesgrenzen kein Jahr vergehe, ohne dafs monatelang Interdikt gehalten wurde und dafs dies auf Grund von Christen- und Judenschulden erfolge, die an den geistlichen Gerichten eingeklagt worden [7]. Beschwerdeschriften der Städte Prenzlau und Pritzwalk zeigen, in welchem Umfange dies geschah [8]. Auch in der Altmark stellen die Stadtstatuten von Salzwedel jedes Laden anderer vor den geistlichen Richter unter Strafe [9]

---

1) Kosegarten, Gesch. der Univ. Greifswald I, 177.
2) A. 22, 404.
3) Raumer II, 18f.
4) A. 14, 381ff.
5) B. V, 190. P. C. I, 296. 320.
6) Zahlreiche Klagen P. C. I—III passim.
7) P. C. III, Nr. 713.
8) A. 21, 307f. 341.
9) A. 14, 390. Salzwedel gehört zu Verden.

und die von Alvensleben setzen in ihrer Gerichtsordnung fest, dafs ein ihnen untergebener Hufner, wenn er sich ans geistliche Gericht wende, 1 fl., ein Kossät einen halben Gulden Strafe zu zahlen habe und dafs die Kläger für Aufhebung etwa gefällter Bannsentenzen Sorge tragen müfsten [1]. Trotz solcher Strafandrohungen war es wohl nicht allzu übertrieben, wenn die altmärkische Ritterschaft 1480 auf dem Landtage behauptete, die geistliche Justiz trage jährlich mehr aus dem Lande als zwei Landbeden [2]. Auch die Landesherrschaft sah ein, dafs alle Verbote nichts helfen würden, wenn nicht gute weltliche Rechtspflege der geistlichen den Boden entzöge [3]. Bisweilen konnten die Markgrafen selber nicht umhin, von der verpönten kirchlichen Gerichtsbarkeit Gebrauch zu machen. Wie sie trotz aller Gegnerschaft sogar die verhafste und gefürchtete Feme gelegentlich anriefen [4], so überwanden sie die Abneigung gegen den Wettbewerb der geistlichen Richter, wenn ihnen dies Verfahren einmal besondere Vorteile in Aussicht stellte oder wenn sie ihre Handlungen durch den Ausspruch eines anscheinend unabhängigen Gerichtes stützen wollten. Sie wählten sich hierbei ziemlich willkürlich den ihnen zusagenden Richter aus, ohne Rücksicht selbst auf die bischöflichen Reservatfälle [5]. Als Albrecht das Testament des Küchenmeisters, das den reichen Nachlafs dieses unter der lässigen Aufsicht Friedrichs II. begütert gewordenen Mannes, der Verfügung des ungetreuen Trebbiner Vogtes Balthasar von Schlieben überwies, umzustofsen beabsichtigte, wurde das geistliche Gericht des Brandenburger Bistums damit betraut, obwohl Schlieben zu wissen behauptete, dafs man sich dort mit dem heiklen Handel nur auf Grund des von Albrecht geübten Zwanges befafste [6]. In Schuld-

1) A. 17, 191.

2) Raumer II, 61.

3) P. C. II, 592: gedenkt allayn, das sleunige rechte gericht geen nach altem herkommen der marck zu Branndemburg, damit die Kortisey nit gar in das land falle und eyn yeder bei landtleuftigen rechten bleib und bekommen moge.

4) Priebatsch, Die Hohenzollern und die Städte der Mark, S. 126.

5) P. C. II, 244.

6) Raumer II, 51.

angelegenheiten konnten alle Stände des Bannes so wenig entraten, daſs Joachim I. der Stadt Salzwedel gegenüber das Landesgesetz, wonach niemand weltliche Schuldsachen vor ein geistliches Tribunal bringen solle, geradezu aufhob [1]. Hartnäckigen und böswilligen Schuldnern gegenüber blieb der Bann, die Ausschlieſsung aus der christlichen Gemeinschaft, das wirksamste Mittel. Doch lieſsen es sich die Markgrafen nicht nehmen, wenn Bannsprüche, die von märkischen Kirchenbehörden gefällt waren, ihnen nicht zusagten, ihre Kassation anzuordnen [2], wenn sie von fremden ausgingen, durch ihre Bischöfe eine relaxatio erteilen zu lassen [3]. Auch nach Rom, an die verschiedenen Gerichtshöfe der Kurie gelangten zahlreiche märkische Prozeſssachen, zumeist wohl Berufungen von Laien oder Priestern gegen Urteile geistlicher oder weltlicher Richter. Indessen liegt die Mehrzahl der bekannt gewordenen Fälle in der Zeit vor den Reformen Friedrichs II. Seitdem stellte die Landesherrschaft die Appellation nach Rom unter Strafe [4]. Namentlich in der Neumark zeigt man sich am Anfange des 15. Jahrhunderts mit der Prozeſsführung vor der Kurie wohl vertraut; man kennt die hierfür günstigste Jahreszeit [5]; ein neumärkischer Priester droht dem Rate zu Königsberg, er werde seine Ansprüche gegen die Stadt etlichen Curtisanen abtreten, die den Rat schon mit Prozessen verfolgen würden [6]. In späterer Zeit handelt es sich meist um Klagen von Fremden gegen Märker, um Beschwerden von Geistlichen, um Pfründenstreitigkeiten; so klagen Mitglieder der Magdeburger ratsfähigen Familie Rode gegen verschiedene Alvensleben [7], ein Kamminer Priester gegen den Königsberger Rat [8]; so werden mehrere

1) A. 14, 53 f., vgl. auch A. 23, 304.

2) A. 14, 477.

3) A. 5, 474 ff. Über Bannsprüche vgl. noch A. 17, 148; A. 25, 429; A. 14, 454; A. 25, 127 f.; P. C. I, 296.

4) Raumer II, 247. Berlin erwarb 1451 das Recht, nicht mehr nach Rom citiert werden zu dürfen. Mitth. d. Ver. f. Gesch. d. St. Berlin IV, 12. Für die heimischen geistlichen Gerichte nahm die Stadt Geistliche als ständige Fürsprecher an. Stadtbuch 249. 263.

5) A. 23, 196. 6) A. 19, 315 f. 7) A. 17, 159.

8) A. 24, 200.

Gardelegener [1], Rathenower, Stendaler [2] Bürger von Geistlichen in Rom angeschuldigt. So hängt an der Rota ein Prozefs zwischen einem Klöden und einem Alvensleben über die Halberstädter Propstei zu St. Bonifaz [3]. Nach Rom gelangt auch der Eckart Schulersche Notzuchthandel, der bereits das Baseler Konzil beschäftigt hatte [4]. In Rom erging in den meisten Fällen ein Urteil; der Papst ernannte dann angesehene Geistliche in der Nachbarschaft der Mark zu Vollstreckern der Sentenz. Bisweilen wurde das sogar damit begründet, dafs gegen angesehene Märker im Lande schwerlich ein Kleriker einzuschreiten wagen würde [5]. Doch scheint es, als ob die päpstlichen Entscheidungen nicht allzu viel Anerkennung gefunden haben, denn einzelne der genannten Fälle finden ihre thatsächliche Erledigung erst durch die landesherrliche Rechtsprechung oder Vermittelung. So wird der Prozefs gegen zwei Gardelegener Bürger Udonis und Schulte, der bereits 1484 in Rom beendet worden, 1492 durch fürstlichen Spruch aus der Welt geschafft [6]. So geschieht es auch mit einem Simoniefalle: Der Kleriker Velkoper hatte einem anderen seine Stelle abgetreten unter der Bedingung lebenslänglicher Versorgung für sich und seine Magd, hatte aber dann, als der Nachfolger Schwierigkeiten beim Antritt seiner

1) A. 6, 144 f.

2) P. C. III, Nr. 911. 932.

3) A. 17, 131 f. 1452.

4) A. 21, 424.

5) A. 7, 134 f. Aufser den an anderer Stelle, in einem demnächst in den Forsch. zur Brand.-Preufs. Geschichte erscheinenden Aufsatze, über das geistige Leben der Mark zu erwähnenden Märkern, die am Hofe zu Rom eine Anstellung gefunden, werden eine Menge Märker dort vorübergehend in Geschäften erwähnt, so Engelbert Wusterwitz 1405, Nikol. Koneke aus Bernau, Propst zu St. Peter Paul in der Magdeburger Neustadt, Dr. Matth. Möring 11. September 1495, Dr. Piwerling, Joachim Klitzing, der Neffe und Nachfolger Albert Klitzings, Dr. Blankenfelde u. a. Ob der Dominus Bernardus de Brandeburg, tunc custos et canonicus eccles. Mogunt., der 1484 die Bestätigung Bertholds von Henneberg erbittet (Thuasne I, 101), ein Märker gewesen, bleibe dahingestellt. In Rom erhält Gerard Blok, der einen Priester getötet, Lossprechung, Sitz.Ber. d. Berl. Akad. 1883, 450.

6) A. 6, 153.

Stelle fand, die Pfründe, als ob nichts vorgefallen, wieder übernommen. Der Papst enthob den Velkoper wegen Pfründenverkaufs seines Amtes; der Entsetzte behauptete sich aber, und Kurfürst Johann konnte die Sache nach einigen Jahren beilegen [1]. Wie grofs die Zahl der Fälle gewesen ist, in denen märkische Sachen nach Rom gezogen wurden, und wieweit hierdurch der kurfürstlichen Justiz Abbruch geschah, wird sich erst nach Veröffentlichung des in Rom beruhenden Materiales übersehen lassen [2]. Der Papst ernannte in märkischen Händeln meist märkische Bischöfe zu Delegaten, diese wieder übertrugen den Entscheid einheimischen Prälaten. Diese Subdelegaten wurden nun bisweilen, vermutlich um in den Prozessen vernommen zu werden und Auskunft zu erteilen, nach Rom citiert [3]. Es kann sich nicht um vereinzelte Fälle gehandelt haben, da Kurfürst Albrecht wünschte, die Stände sollten einen Prokurator in Rom unterhalten [4] als Rechtsbeistand Recht suchender Märker, wie einen solchen der deutsche Orden und die Sachsen bereits besafsen. Der Plan ist erst unter Joachim I. zur Ausführung gelangt [5]. Bis dahin behalf man sich mit den zahlreichen Märkern, die als Advokaten oder Schreiber bei päpstlichen Behörden thätig waren und ihren Landsleuten gern Dienste leisteten [6]. Ein

---

1) A. 5, 239.

2) Von dem durch Dr. Kretzschmar gesammelten Materiale (vgl. Röm. Quart.Schr. VII, 217) ist noch nichts veröffentlicht worden. Bisweilen erteilte der römische Stuhl auch Rechtsbelehrungen allgemeineren Inhalts. So stellt Papst Calixt III. 1455 auf Anfragen aus dem Bistum Lebus fest, dafs Geldzinsen von Grundstücken gezahlt werden dürften und nicht als Wucher zu bezeichnen seien. Cod. dipl. Sax. reg. II, 3, 118 f. In der Mark hatte die strenge Anschauung, die den Rentenverkauf verwarf, Anklang gefunden. Auch Jakob von Jüterbock stimmte ihr zu.

3) B. V, 220.

4) Ebenda. Hauptsächlich sollte der Prokurator wohl die Kurie veranlassen, die Streitsachen an die zuständigen, landesherrlichen Gerichte zu verweisen.

5) A. 10, 356 f.

6) Siehe oben S. 354.

Pritzwalker, ebenso ein Stendaler Stipendium gewährten Leuten, die eine solche Stellung erstrebten, eine Beihilfe [1].

X.

Irrungen mit dem Erzstifte Magdeburg.

Wie die Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit auf weltliche Sachen vornehmlich in den Gegenden Rückhalt fand, in denen fremde Bischöfe das geistliche Regiment führten, so stiefsen in diesen Bezirken eine Reihe landesherrlicher Mafsnahmen leichter auf Widerstand, als wo lediglich die drei märkischen Bischöfe in Frage kamen. Die Landesherrschaft zog die altmärkische Geistlichkeit in den Jahren 1481 und 1482 zu den Reichssteuern heran, die der dritte Nürnberger Reichstag im Jahre 1481 bewilligt hatte, und die dem Namen nach der Bekämpfung der Türken dienen sollten. Wie der Brandenburger Bischof von den Geistlichen seines sächsischen Bistumsteiles Beisteuer forderte, unternahm dies der Bischof von Halberstadt bei den ihm untergebenen altmärkischen Pfarrern. Bischof oder vielmehr Administrator war zur Zeit Ernst von Sachsen, der Sohn des Kurfürsten Ernst, der gleichzeitig das Magdeburger Erzstift inne hatte. Markgraf Johann untersagte den Geistlichen, dem Ansinnen Folge zu leisten und liefs sie gegen die Zahlungsbefehle und den Bannstrahl Ernsts nach Rom appellieren. Wer sich der Berufung nicht anschlofs oder die Zahlung leistete, wurde der Einkünfte seiner märkischen Pfründen beraubt [2]. Der Papst beauftragte den Kaspar von Theramo mit der Untersuchung der Angelegenheit; dieser ernannte die Dompröpste zu Lebus und Brandenburg zu Subkommissarien; ersterer hob dann am 30. August 1482 den Bann auf [3]. Damit scheint die Sache ein Ende gefunden zu haben. Der Streit

1) A. 2, 43 f.; A. 25, 479. In dem Stendaler heifst es: Si interim aut completo septennio in Romana curia stare et officium copiistarum discere aliasve in practica iuris ibidem se exercere velit.

2) A. 25, 416.

3) Gercken, Ausführliche Stiftshistorie von Brandenburg, S. 247.

war in erster Linie ein Schlag gegen den Erzbischof von Magdeburg und erst in zweiter Reihe gegen das unmittelbar beteiligte Halberstädter Stift gerichtet. Das Erzbistum zeigte sich in jeder Hinsicht als ein unbequemer, unfreundlicher Nachbar, und seine Schwächung, ja sogar die Beseitigung seiner geistlichen Obergewalt blieb daher ein Ziel, das die märkische Politik nie aus den Augen verlor. Friedrich II. gelang es, die aus den Tagen der Askanier stammende Lehnshoheit des Erzstiftes über die Altmark abzuschütteln [1]; er sah selbst die Angriffe der Magdeburger Theologen gegen die Wilsnacker Wunder als Einmischung in sein Fürstentum an [2]; die Überlassung des Landes Jerichow an Magdeburg hat er nie verschmerzen können. Er hat noch manche andere ergebnislose Streitigkeit mit den Erzbischöfen geführt und bei ihnen dadurch die Lust zu Wiedervergeltungen hervorgerufen — so entzogen sie z. B. dem Havelberger Bistume das Kloster Jerichow [3] —, aber er war doch am Ende erfolgreicher als die geistlichen Gegner. Es gelang ihm wirklich, die Metropolitanrechte der Erzbischöfe über die beiden westlichen märkischen Bistümer zu verkürzen; er erreichte dies, indem er den Verkehr seiner Bischöfe mit Magdeburg möglichst unterband; die Konsekration der neugewählten Kirchenfürsten von Brandenburg und Havelberg wurde durch den Bischof von Lebus, nicht durch den zuständigen Erzbischof vorgenommen [4]. Das mufste dazu führen, dafs sich diese Bistümer in der That des Zusammenhanges mit Magdeburg allmählich entwöhnten [5]. Die Erzbischöfe suchten zwar dieser Verdunkelung des Verhältnisses entgegenzuwirken, unterliefsen es z. B. nicht, selbst wo sie nur ganz nebenbei der märkischen Bischöfe erwähnten, ihre Unterordnung zu

1) B. 4, 421.

2) Siehe oben Bd. XIX, S. 416.

3) Buchholz, Versuch einer Gesch. der Kurmark III, 256.

4) A. 2, 426. Hädicke l. c. S. 55.

5) Nur der schwache Bischof Busso von Havelberg, derselbe, dem Kloster Jerichow 1489 unter dem Vorgeben einer Reformation entrisssen wird, läfst einmal eine Stiftung durch den Erzbischof bestätigen. A. 3, 253 f.

betonen. So heifst es z. B. in einer Magdeburger Aufzeichnung, die die Nachbarn des Amtes Jerichow aufzählt: Es grenze dieses Amt an diese und jene märkische Landschaft, an „des bischoves zu Havelberg stift. derselbte bischof zu Havelberg ein suffraganeus ist eyns erzbischoves zu Magdburg“ [1]. Aber als Erzbischof Ernst von dem neuen Bischofe Johann von Havelberg den Treuschwur forderte, wies der die an sich berechtigte Forderung als ganz ungewöhnlich und neu weit von sich [2]. Erst als ein brandenburgischer Prinz, Joachims Bruder Albrecht, den erzbischöflichen Stuhl bestieg, milderte sich dies Verhältnis. Bis dahin konnte selbst der Umstand, dafs zahlreiche Märker, darunter viele Sprösslinge angesehener altmärkischer und priegnitzischer Familien Mitglieder des Domkapitels oder der anderen Magdeburgischen Kollegiatstifter waren, die Beziehungen nicht bessern. Der territoriale Patriotismus, der sich in einem Lande von der Bedeutung, Geschlossenheit, den geschichtlichen Erinnerungen des Erzstifts frühzeitig einstellen mufste, war stark genug, bei den aus der Fremde berufenen Domherrn jedes Liebäugeln mit der Heimat, jede Förderung derselben auf Kosten des Stifts zu verhindern. Der Potsdamer Schönau bedachte allerdings als Magdeburger Kapitular seine Geburtsstadt [3] und erwarb ein brandenburgisches Amt pfandweise, wurde aber doch rasch vom Kurfürsten Johann abgelöst [4]. Ein anderer Magdeburger Prälat märkischen Ursprungs, Balthasar von Schlieben, zugleich Dompropst zu Lebus, förderte mit besonderem Eifer die von den Markgrafen trotz aller offiziellen gegenteiligen Beteuerungen als schwere Niederlage empfundene und wirklich gegen sie und ihr Land gerichtete Erhebung des sächsischen Prinzen Ernst auf den erzbischöflichen Stuhl [5]. Und selbst ein Mann wie Albert Klitzing, der als Sekretär Friedrichs und Albrechts emporgekommen, in alle brandenburgischen Geheimnisse eingeweiht und von

1) Magdeburg, Kgl. Staatsarchiv. Niedersächs. Kreisarchiv, Nr. 7.
2) Hädicke l. c.
3) A. 11, 186f.
4) A. 11, 188 (1486). 1493 erhält Hans Niebehde das Amt.
5) P. C. III, S. 619.

hier aus zu einer einflufsreichen Stellung am dänischen Hofe, dann zur Magdeburger Domdekanei aufgestiegen war, erwies sich in dieser Würde ebenfalls nicht als Vertrauensmann der brandenburgischen Diplomatie. Kurfürst Johanns Räte glaubten sogar, von dem durch Familienbeziehungen, Besitzungen, Vergangenheit mit der Mark eng verknüpften Manne nicht einmal eine ehrliche Auskunft über Verhandlungen, an denen er früher als märkischer Vertreter teilgenommen, erwarten zu dürfen [1]. Derartiges Mifstrauen brachte man am brandenburgischen Hofe der erzbischöflichen Politik und den Männern entgegen, die ihr ihre Dienste liehen. Erst ganz allmählich bildete sich im Gegensatze zu dem sächsischen Erzbischofe eine märkische Partei unter den Domherren, die die Wahl des jungen Markgrafen Albrecht, eines Bruders Joachims I., in die Wege leiten konnte.

XII.
Rückblick.

Das ist ungefähr das Bild der märkischen Kirche in ihren Beziehungen zu dem Landesherrn. Vieles ist noch unfertig, vieles noch im Werden. Soweit aber nicht fremde Kirchenfürsten, die auch als Territorialherren nicht unwesentlich in Betracht kamen, der staatlichen Kirchenhoheit entgegenwirkten, ist der Fürst bereits der Gebieter seiner Kirche, deren Mittel und Organe er fast schon mit souveräner Willkür benutzen kann. Die landesherrliche Einmischung in kirchliche Angelegenheiten befremdet niemanden mehr. Es ist bereits jener Zustand eingetreten, den der Kardinal von Mantua in einem Briefe an Albrecht mit den Worten schildert: Vergünstigungen, die der Papst einem Fürsten erteile, werden von allen übrigen ebenfalls verlangt oder als Prärogative der fürstlichen Würde ohne weiteres in Anspruch genommen [2]. Nicht die einzelnen päpstlichen Dispense und

1) Zeitschr. f. preufs. Gesch. u. Landeskunde XIX, 510.
2) P. C. III, S. 154.

Privilegien, sondern die alles überragende landesherrliche Macht begründen ihre beherrschende Stellung der Kirche ihres Territoriums gegenüber. Die Kirche ist bereits in vielfacher Hinsicht zur Dienerin des Staates geworden. Sie erhebt dabei aber natürlich selber noch ihre alten weitgehenden Forderungen und bewahrt das Gefühl, allen weltlichen Dingen weit überlegen zu sein. Vorsichtige Fürsten wie Friedrich II. und Johann bemühen sich, ihr keinen Anstofs zu geben, obschon sie ihr doch andauernd Boden abzugewinnen trachten. Selbst eine Kämpfernatur wie Albrecht schlug gegen den fügsamen märkischen Klerus das gleiche Verhalten ein, obwohl er doch mit einem ganzen Bündel prinzipieller Forderungen in die Mark gekommen war und nach seiner ganzen Anlage nicht mit der bloſsen Durchsetzung der augenblicklichen Einzelwünsche, die die Kirche wohl nur selten versagte, sondern nur mit der siegreichen Verfechtung des Prinzips, auf Grund dessen er sie äufserte, zufrieden sein konnte. In Franken freilich, wo er mit dem erbittertsten Widerstande der Bischöfe bei jeder Gelegenheit zu ringen hatte, handelte er nach dem Satze: Biegen oder Brechen. Da offenbarte es sich nun, dafs die Zeit sich zwar an fürstliche Eingriffe in die Sphäre der Kirche in praxi gewöhnt hatte, dafs aber die öffentliche Erörterung dieser Fragen leicht die Unsicherheit des Rechtsbodens des Landesherrn verriet und Kräfte des Widerstandes gegen ihn aufrief, die nicht so schnell zu bewältigen waren. Da zeigte es sich, dafs die von den Fürsten erstrebte Herrschaft über die Kirche ihres Gebietes nur durchzusetzen war, wenn sie mit dem hohen und niederen Klerus Hand in Hand gingen und ihm Vorteile zu bieten wufsten, die ihn mit der verlangten Unterordnung versöhnen konnten, — wenn die stillschweigende Voraussetzung, dafs der Fürst, dem man sich unterordnete, ein christlicher Fürst sei, der in kirchlichen Dingen nur mit geistlichem Beirat verfüge, wirklich erfüllt wurde. Wo aber dies nicht gelingen wollte, wie in Franken, kam es zu wilden, wechselvollen Streitigkeiten, deren Ausgang nicht vorauszusehen war. Schon um ein schlagendes Gegenbild zu den märkischen Verhältnissen zu gewinnen,

lohnt es sich, einen Augenblick bei Albrechts fränkischen Kirchenhändeln zu verweilen. Man vergegenwärtige sich nur, dafs im 15. Jahrhundert zwar manche kritische Erörterung geistlicher Dinge an die Öffentlichkeit drang, in den höheren Kreisen viel leichtfertiger Spott, in den niederen lauter Zorn gegen unwürdige Priester und Bräuche sich erhob, dafs da und dort im Lande stille Gemeinden entstanden, die unter Verwerfung des Hergebrachten sich einen eigenen Weg zu Gott suchten, dafs aber im allgemeinen die Massen in der alten Weise dahinlebten, und die Macht des Priestertums bei ihnen noch ungeschmälert war. Niemals bisher hatten roher Wunderglauben und rein äufserliches kirchliches Thun so viel bedeutet, niemals die Ablafssammlungen so reichen Ertrag geliefert und das Wort des Geistlichen bei dem durch die Türken- und Hussitennot geängstigten Volke soviel Gewicht gehabt. Bei einer Bedrängnis durch weltliche Machthaber wurde es überdies der Kirche zu allen Zeiten leicht, in die Tiefe des Volkslebens hinabzusteigen und sich durch Berührung mit den gläubigen Massen zu verjüngen und gegen die Angriffe zu stärken.

Im Jahre 1481 verlangte Albrecht [1] von seiner ihm wenig freundlich gesinnten fränkischen Geistlichkeit die Beteiligung an der Reichstürkensteuer und verbot ihr andererseits, ihren Diöcesanbischöfen — zu Würzburg, Bamberg, Eichstädt, Augsburg, Regensburg — zu diesem Zwecke irgend etwas zu entrichten. In der gleichen Weise ging sein Sohn Johann in der Mark vor. Aber während dieser, obwohl auch er es mit einem sehr ernsthaften Gegner, dem Erzbischofe von Magdeburg zu thun hatte, ohne grofse Schwierigkeiten zum Ziele gelangte [2], sah sich Albrecht in Franken bald einer Bewegung gegenüber, vor der er nicht bestehen konnte. Er hätte sich diese Anfechtungen ersparen können, wenn er sich, wie man ihm anriet [3], unter Betonung des christlichen

1) Einiges darüber in einer Programmabhandlung von Willy Böhm, Die Pfaffensteuer in den fränkischen Gebieten etc. (Berlin 1882).

2) Siehe oben.

3) P. C. III, S. 117.

Zweckes der Steuer, an die im Lande weilenden Legaten gewandt und ihre Ermächtigung zu der Besteuerung für den vorliegenden Einzelfall eingeholt hätte. Statt dessen verliefs er sich auf juristische Darlegungen, in denen seine Patronats- und Vogteirechte, sowie seine fürstliche Obrigkeit zur Begründung seiner Forderung herangezogen und die benachbarten Bischöfe angegriffen wurden. Er erreichte damit nur, dafs man in Rom, weil jetzt ein Prinzip in Frage kam, auf die Sache aufmerksam wurde und dafs der Papst auf die Reklamation der Bischöfe nicht umhin konnte, gegen ihn einzuschreiten. Selbst seine Freunde unter den Kardinälen erklärten laut, „die Sache ist wider uns alle", Albrechts Vorgehen dürfe man nicht dulden [1]. Vergebens verfocht dieser seinen Standpunkt tapfer und schneidig und mit den besten Waffen, die die antiklerikalen Schriften des Jahrhunderts liefern konnten. Im Gegensatz zu seiner früheren devoten Haltung wollte er jetzt ungünstige päpstliche Entscheide einfach durch Berufung an ein zukünftiges Concilium aus der Welt schaffen [2]. Die Zeit hierfür war aber bereits vorbei. Als er dann die kirchlichen Strafen nicht beachtete und mit Gewalt die Aufrechterhaltung des Gottesdienstes trotz des Interdiktes erzwang, da mufste er lernen, dafs die Kirche selbst in den Zeiten ihres Verfalles eine geistige Macht blieb, die seiner Zwangsmittel spottete. Mochte er auch die Häuser der Kleriker, die die verlangte Steuer verweigerten, durch seine Bewaffneten aufbrechen lassen, er blieb trotz solcher Schritte und seines weltmännischen Spottes ohnmächtig gegen ihren zähen passiven Widerstand und gegen ihre aufrührerischen Flugschriften [3], die mit ihrer derben, erschütternden Sprache, mit ihren mystischen Prophezeiungen und gräfslichen Anklagen eine Saat des Mifstrauens zwischen ihm und seinen Unter-

1) P. C. III, S. 154 f.

2) Ebenda S. 130.

3) Minutoli, Das kaiserl. Buch, S. 377. Es ist bezeichnend, dafs die Priesterschaft sofort aussprengte, die Steuer richte sich nicht gegen die Türken, sondern gegen Matthias Corvinus, was Albrecht stets zu verhüllen suchte (ebenda S. 380).

thanen säeten und selbst die treue Gattin zur Bundesgenossin gewannen [1]. Auf allen Kanzeln geschmäht und als der neue Nero und Antiochus verlästert, mufste er froh sein, mit Hilfe des Papstes einen faulen Frieden zu erlangen, während in anderen Territorien, in denen man vorsichtiger zu Werke gegangen, in Sachsen, Württemberg, Bayern niemand an der Steuer Anstofs nahm [2]. Albrecht durfte es immerhin noch als einen Erfolg betrachten, dafs er die paar Gulden, die einzelne getreue Geistliche bereits gezahlt hatten, behalten durfte; die grofse Mehrzahl der Priester entzog sich der Zahlungsverpflichtung. Dieser Ausgang der „Pfaffensteuer" zeigt, was die Geschlossenheit des Klerus auch einem rücksichtslosen Fürsten gegenüber erreichen konnte, wenn es ihm nur gelang, sich an seinen Oberen einen Rückhalt zu sichern und den kirchlichen Geist der Bevölkerung zu entfachen. In einem norddeutschen Territorium, z. B. in der Mark, hätte sich bei der weit gröfseren Abhängigkeit der dortigen Geistlichkeit eine derartige lärmende Agitation allerdings nicht hervorwagen können, und Albrecht war ohne Zweifel durch die günstigen märkischen Verhältnisse, auf die er sich fortwährend berief, zu der anfänglichen schroffen Haltung gegen seine alten fränkischen Widersacher ermutigt worden. Aber auch in der Mark wären ihm, wenn er sich dort auf prinzipielle Kämpfe, wie er sie in Franken entfesselte, hätte einlassen wollen, peinliche Erfahrungen kaum erspart geblieben. Die Landeskirche krankte hier wie überall trotz aller äufseren Erfolge an ihrer inneren Unsicherheit, die bei Streitigkeiten mit dem Klerus offenbar werden mufste. Sie beruhte einerseits auf der völligen Anerkennung des schroffen kirchlichen Systems und gründete sich darauf, dafs der Papst ausdrücklich oder stillschweigend dem Fürsten in seinem Bereiche einen Anteil an den Erträgen der Kirche und die Regelung gewisser lokaler Beziehungen und Verhältnisse überlassen hatte. Damit war ohne Zweifel innerhalb der allgemeinen Kirche eine neue Unterabteilung entstanden,

1) Ebenda S. 380.
2) P. C. III, S. 16.

von weltlichem Charakter, auf weltlichen Voraussetzungen aufgebaut, die ein organisches Glied der Kirche gar nicht sein konnte, wohl aber tief ins kirchliche Leben einschnitt.

Ein wirkliches Recht ergab sich aber trotz alledem nicht, da die päpstlichen Bewilligungen in der Regel so eingerichtet waren, dafs sie für den Augenblick dem Beschenkten wertvoll dünkten und sich auch als Präcedenzfälle benutzen liefsen, aber sei es infolge zeitlicher Begrenzung, sei es wegen anderer Klauseln späterhin leicht widerrufen werden konnten und die Kurie nicht für immer banden [1]. Nun traten zwar zu diesen päpstlichen Konzessionen die Befugnisse hinzu, die der Fürst aus eigenem Rechte kraft des Grundsatzes, dafs das, was in territorio sei, auch de territorio sein müsse, sich zuschreibt. Aber dieser Grundsatz konnte ebenso wenig bewiesen werden, wie seine Konsequenzen mit dem kirchlichen Systeme zu vereinigen waren.

Schliefslich war doch der gute Wille der Priester die Hauptsache. Das staatliche Kirchenregiment, wie es sich im 15. Jahrhundert herausgebildet hatte, beruhte daher nur auf einer Verschleierung der zwischen der weltlichen und weltliche Ansprüche erhebenden Obrigkeit und der herrschenden Kirche bestehenden unausgeglichenen Gegensätze. Da nun bei dem einen Teile leicht das Bestreben vorwaltete, das zeitweise aufgegebene Gebiet zurückzugewinnen, bei dem andern dagegen die Neigung immer stärker wurde, es zu erweitern, konnte ein von beiden Teilen ohne Vorbehalt anerkannter Rechtsboden nicht gefunden werden.

Die Markgrafen konnten allerdings mit den kirchlichen Zuständen wenigstens ihres Kurstaates immerhin zufrieden sein, und die Haltung, die dann Joachim I. der Reformation gegenüber einnahm, zeigt, dafs er sich nach einer Änderung nicht sehnte. Konflikte der geschilderten Art wurden hier wirklich vermieden. Die zu den Zeiten Friedrichs II. von vielen erhoffte Gesundung der Kirche infolge der landesherrlichen Aufsicht und Fürsorge wollte sich jedoch nicht einstellen. Trotz aller Verdienste im einzelnen war das End-

1) Das war z. B. bei allen Bewilligungen für Friedrich II. der Fall.

ergebnis der fürstlichen Bemühungen doch kein anderes, als dafs der Klerus durch die Steigerung des fürstlichen Einflusses auf die Kirche zu der langen Reihe geistlicher Vorgesetzten noch weltliche Obere erhielt, die ihn nun an ihrem Teile ebenfalls beschweren und drücken, ihm allerhand weltliche Verpflichtungen aufpacken und durch die Vermengung geistlicher und ungeistlicher, staatlicher und kirchlicher Dinge nicht wenig dazu beitrugen, den Verfall der Kirche, den sie doch nicht aufhalten können, zu beschleunigen.

Die Vorarbeiten der Göttinger Kirchenordnung und der erste Entwurf eines lutherischen Ordinationsgelübdes aus dem Jahre 1529.

Von

Prof. **Paul Tschackert** in Göttingen.

Im Reformationszeitalter war Braunschweig „die Hauptstadt“ Niedersachsens, und die niedersächsischen Binnenstädte pflegten sich seit alter Zeit nach ihren Ordnungen zu richten; ihre Kirchenordnung vom Jahre 1528 wurde für sie alle maſsgebend. Unter ihren zahlreichen evangelischen Geistlichen zeichnete sich damals Magister Heinrich Winckel als überaus thätiger Organisator aus. Er hat zwar eine leitende Stellung wie später Martin Chemnitz nie eingenommen, sondern nur als „Koadjutor“ des Braunschweiger Superintendenten (Martin Görlitz) gewirkt; aber da er als gebildeter, besonnener, friedfertiger und praktischer Mann bekannt war, bediente man sich seiner Hilfe, wo immer man sie haben konnte, nicht bloſs in Braunschweig, der Hauptstätte seiner Wirksamkeit, sondern auch in Halberstadt, in Göttingen, Hannover und Hildesheim; überall hat er eine grundlegende Thätigkeit ausgeübt, und es war nur billig, daſs Dr. Jacobs (Wernigerode) diesem rührend bescheidenen, verdienstvollen Manne ein doppeltes Ehrengedächtnis stiftete: 1. in der mit dem gesamten gelehrten Material versehenen Abhandlung „Heinrich Winckel und die Einführung der Reformation in den niedersächsischen Städten u. s. w.“ (Zeitschrift des Hist.

Vereins für Niedersachsen, Jahrg. 1896, Hannover 1896, S. 133 ff.); 2. in der für weitere Kreise berechneten Schrift „Heinrich Winckel und die Reformation im südlichen Niedersachsen“ (Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. XIII. Jahrg. 4 St., Halle 1896). Wir gehen nur auf Winckels Göttinger Thätigkeit ein.

Als die Reformation hier einen stürmischen Anfang nahm, bat der Rat die Stadt Braunschweig um Zusendung eines friedfertigen theologischen Organisators. In der Person Winckels erhielt er einen solchen auf einige Monate geliehen. Ende November 1529 ist dieser in Göttingen eingetroffen und bis zum 30. Mai hier verblieben [1]. Am 2. Februar 1530 traf ein zweiter evangelischer Prediger hier ein, Justus Winther, den der Landgraf Philipp von Hessen ebenfalls auf einige Zeit der befreundeten Stadt geliehen hatte. Am 10. April (Palmtage) 1530 erliefs sodann der Rat die erste definitive evangelische Kirchenordnung, als deren theologische Urheber wir beide Prediger werden anzunehmen haben. In den Monaten Dezember 1529 und Januar 1530 lag also die ganze Last der reformatorischen Organisation des Göttinger Kirchenwesens allein auf Winckels Schultern. In diese Zeit fallen zwei bisher unbeachtet gebliebene Schriftstücke, die erst jüngst bei der Ordnung des städtischen Archivs durch Herrn Dr. phil. Priesack hierselbst wieder aufgefunden und mir freundlichst zur Verfügung gestellt worden sind. Die Untersuchung beider ergiebt, was ich hier gleich voraus nehme, dafs das eine, die anonymen „Articuli reformatorii ordinantiae“, eine Reinschrift einer Schrift Winckels; die andere ein Aktenstück des Rates der Stadt Göttingen von der Hand des eben lutherisch gewordenen erzbischöflich mainzischen Kommissars Johann Bruns ist. Beide Handschriften haben nicht blofs für die Reformationsgeschichten der Stadt Göttingen als deren erste evangelische Schriftstücke eine hohe Bedeutung, sondern werden in der Geschichte der Lehrverpflichtung und der Gottesdienstordnungen über-

1) Urkunden der Stadt Göttingen a. d. 16. Jahrh., 1881 (Urk.buch III), Nr. 441. 444. 483.

haupt, sowohl wegen ihres Inhaltes als auch wegen der frühen Zeit ihrer Abfassung, nicht unbeachtet bleiben dürfen; denn Winckels „Articuli reformatorii ordinantiae“ enthalten unter anderem die erste Formel eines Ordinationsgelübdes im lutherischen Protestantismus und zwar eine schroff antispiritualistische, die „Artikel des Rates“ aber zeigen ein charakteristisches Beispiel des Überganges aus dem katholischen in den lutherischen Kultus. Es folgen zunächst die Texte; daran schliefst sich die Untersuchung.

I.

Articuli reformatorii ordinantiae [1].

Erßame wyße gunstige herrn! Di wyle jck hiir her dorch J. E. W. [2] vorfordert byn, dem hylligen evangelio, dat hiir tho Gottinge, dorch goddes gnade angangen is, tho gude, darmede dat sulvige mochte gefordert, und, was darane hynderlick were, begelicht und afgedan, wes ock dartho forderlick were, upgerichtet mochte werden: so befyndet sick jnt erste, dat vast de groteste feyl darane is, dat hiir neen superattendens edder upßeher vorordent is, welker vor anderen predigern alle befhelich hebbe, nicht alleene tho predigen, ßonder ock up der anderen prediger lere und levendt tho ßehende; de ock dar up ßehe, wu de hylligen sacramente geachtet und gereket, wu de kerken goder angelecht, wu de armen vorßorget, wu de jögent upgetogen und geleret, und sust up andere christlike sake eyn upßehent hebbe etc.

So wyl vor dat erste de hoge not forderen, dat me eynen geschykeden frommen und ock gelarten man tho ßodanen hogen ampte erwele und vorordene.

Nu hebben J. E. W. tho bedenken und dar over tho rathschlagen, wat me vor eynen man tho ßodanen groten ampte erwelen wolle, und dat me dene ock mit eyner ehrliken besoldinge und behüßinge vorßorge.

2. So hebben J. E. W. ock tho rathschlagen und bedenken, dat idt nicht fyn is, dat me de parnere und prediger alle jhar ßo dinge und mede, alße wen men eynen knecht afte maget medet, ßunder vele fyner ak der schrift eyjnliker were, dat me ßee schlicht annehme, yns vor alle, und ßee alßo blyffliken int ampt settede, ßee ock nicht upwörpe edder vorköre, idt were denne echte und rechte notßack vorhanden; dat ock eyn ehr-

1) Die Einteilung in 19 Absätze rührt von mir her.

2) Juwer (= Euer) ehrbare Wyßheiten (Weisheiten).

bar radt mit dem superattendenten sampt den olderliiden in allen parren gantze vulmacht hebben, parner und prediger an tho nehmen, up und af tho settende, edder ack uth eyner pahr jn de anderen, na gelegenheyt tho transfereren, und dat de gemeynen pharlude, mit allem wyllen, des also fredeßam [1] weren.

So wert J. E. W. ock wol dar ane syn, dat me den parneren und predicanten, eynen juwelligen nach syner geschicklicheyt, redeliken und themeliken solt jarliks geve und ßee neyne not lyden late, wu den Christus befholen heft, dat de, ßo dat evangelium predigen, schölten ak öhre neringe dar von hebben.

3. Ock de wyle de superattendens schall und möt macht und befhel hebben tho predigen in allen pahren, spitalen und susterhuße, wen her wyl und öhme gudt duncket, der halven und ock dewyle dat hee ock sust vele mehr moyge arbeyt und sorge hebben wert, wen der anderen parner eyner, ßo wart von nöden syn, dat her eynen capellan edder gehulpen hebbe, de öhme yn syner pahr predigen unde sacramente reken helpe. Idt were ock wol fyn, dat de superattendens tho S. Johanße, alße yn der hövetkerken, dar ock de schole is, parner were. Alles up J. E. W. bedenken.

De prediger beyde in den hospitalen thom hilligen Crutze und Bartholomej möthen nicht alleyne in öhren kerken predigen, ßunder ock, wen der anderen parner welk durch kranckheyt edder sust vorhindert, synes ampts nicht plegen konde, vor öhme tho predigen und sakramente tho reken vorpflichtiget syn, derhalven ock wol byllick is, dat see eyne beter vorßorginge hebben wen noch. Stelle dat ock up J. E. W. berathschlagen.

4. Juwe E. W. [2] wollen ock wol berathschlagen und be-

---

1) = zufrieden.

2) Bei der hohen Bedeutung, welcher diesem Absatze des Entwurfes nach unserer Untersuchung, Abschnitt D, zukommt, übersetze ich ihn hier ins Hochdeutsche:

„Eure Ehrbare Weisheiten wollen auch wohl beratschlagen und bedenken, dafs, dieweil ein Prediger, so als er grofs Frommen und Nutzen schaffen kann, nicht allein der Seelen Seligkeit, sondern auch eines feinen stillen, friedsamen weltlichen Regiments halben — also kann er auch wiederum grofsen mörderlichen Schaden thun mit Anrichtung verderblicher Sekten, Rotterei, Schwärmerei, Ungehorsam, Uneinigkeit und Aufruhr etc. Derhalben nicht alleine von Nöten, Gott zu bitten, dafs er treue Arbeiter in seine Ernte sende, sondern auch, dafs wir ein fleifsig Aufsehen haben, dafs wir nicht durch unsern Unfleifs und Unachtsamkeit den Wolf in den Schaafstall kommen lassen. Dieweil wir nicht allein durch die Heilige Schrift, sondern auch durch tägliche Erfahrung gewarnt und gewitzigt werden. Darum auch wohl grofs von Nöten wäre, wenn man einen Pfarrer oder Prediger einsetzen wollte, dafs denselbigen der Superintendent zuvor in Gegenwart der an-

denken, dat, de wyle eyn prediger, ßo alße her groten frommen und mnt schaffen kan, nicht alleyne der ßelen ßalicheyt, ßunder ock eynes fynen stillen fredeßamen wertliken regiments halven; also kan her ock wederume groten, mördtliken schaden don mit anrichtinge vordarfliker secten, rotterye, schwermerie, ungehorßam, uneynicheyt und uprhor etc. Der halven nicht alleyne von noden, godt tho bydden, dat her truwe arbeyder jn seyne ernde sende, ßonder ock, dat wy eyn flitich upßehend hebben, dat wy nicht dorch unßen unflydt und unachtßamheyt den wulf in den schapstal kommen laten. De wyle wy nicht alleyne dorch de hylligen schryft, ßunder ock dorch dachlike erfarunge gewarnet und gewitziget werden. Darume ock wol grot von nöden were, wen me eynen parner edder prediger inßetten wolde, dat den sulvigen de superattendente thovoren jn jegenwardicheyt der anderen parneren examinerede und her dem superattendenti in de handt eyn solk gelofte don moste:

Ick N. love [1] und rede by mynen truwen, dat jck mynes ampts ehrliken, vlitigen und getruweliken plegen wyll mit der hulpe goddes. Ick wyll ock nicht leren, predigen efte reden hemelick edder openbar, dat tho ungehorßame iegen de overicheyt edder sust tho uneynicheyt edder uprhor denen edder syck strecken möchte. Ick löve und holde ock van dem hochwirdigen sacramente des waren rechten und weßentliken lyves und blodes des natürliken ßones goddes Jesu Christi, der dôpe beyde der olden

---

dern Pfarrer examinierte und er dem Superintendent in die Hand ein solch Gelübde thun müfste:

Ich N. gelobe und rede bei meiner Treue, dafs ich meines Amtes ehrlich, fleifsig und getreulich pflegen will mit der Hilfe Gottes. Ich will auch nicht lehren, predigen oder reden heimlich oder offenbar, was zu Ungehorsam gegen die Obrigkeit oder sonst zu Uneinigkeit oder Aufruhr dienen oder sich erstrecken möchte. Ich glaube und halte auch von dem hochwürdigen Sakramente des wahren rechten und wesentlichen Leibes und Blutes des natürlichen Sohnes Gottes Jesu Christi, der Taufe beide der Alten und der Kinder, von der Bufse und Absolution und Reiche Christi, von dem Predigtamte und auswendigem Worte so als davon zu halten ist nach Inhalt der Schrift und so als Doktor Martinus Luther davon schreibt und bekennt, sonderlich in seiner Konfession etc.; will auch also und nicht anders davon reden, predigen und lehren heimlich und offenbar. Ich verfluche auch und verdamme den Zwingli mit allen seinen Mitgenossen samt allen, die anders von diesen Artikeln lehren oder schreiben als gewifsliche Ketzer und Verführer, und wie [sowie, sobald] ich (was Gott abwende) anders thun oder lehren würde, will ich mich verpflichtet haben, dafs mich ein ehrbarer Rat zu Göttingen aus der Stadt verweise.

Desgleichen sollte auch der Superintendent geloben in die Hand des sitzenden Bürgermeisters in Gegenwart des ganzen Rates und aller Prädikanten."

1) Gelobe.

und der kynder, van der bote und absolution und ryke Christi, van dem predigampte und butenwendigen worde, ßo als dar von tho holden is nach inholde der schrift und ßo alße doctor Martinus Luther dar von schrift und bekennet, ßunderliken jn syner confession etc. [1]; wyl ock alßo und nicht anders dar von reden, predigen und leren heymelick und openbar. Ick vorfloke ock und vordôme den Zwyngel mit allen synen medegenote sampt allen, de anders van dußen artikelen leren edder schriven alße gewißlike ketter und vorfhörer, und wu ick (dat godt afwende) anders don edder leren werde, wyll ick mick vorplichtet hebben, dat mick eyn ehrbar radt tho Gottinge uth der stadt vorwyße.

Desgeliken scholde ock de superattendens loven in de handt des syttenden burgermeysters in iegenwerdicheyt des gantzen rades und aller predicanten.

5. Idt möthen ock jn allen kerken, ergernisse der schwachen tho vormyden, gelickformige ceremonien mit dôpen, misße holden und sacramente reken, geholden werden; der halben möt me ak des sondages und jn den festen, wen me misße holt, den caßel noch an thun und dene noch thor tijdt nicht aflegen. Und darume, dat de parner und prediger eynich syn und alle ding, beyde in der lere und levende, und ock in den ceremonien, fyn eyndrechtichliken mogen tho gan, wert idt vor gut angeßehen, fordert ock recht und byllicheyt, dat alle predikanten alhiir tho Gottinge dem superattendenten jn allen dingen, de tho synem ampte gehören, gehorßam syn und alle weken ein mahl, up bestimpte tijdt und stede, samptlick by dem superattendenten erschynen und tho ßamende confereren.

6. Wan ock eyn parner efte prediger (dar godt vor sy) syck unehrliken edder ergerliken helde in der lere efte levende edder sust jn synem ampte vorßeumelick were, und were dorch den supperattendenten eyn mahl edder twyr vormanet und syck nicht beterde, solken moste eyn ehrbar radt sampt dem superattendenten und olderluden van synem ampte gantz entßetten. Und ßo alße de parner und prediger, wen ßee syck ungeböhrliken helden, mochten van öhrem ampte entßettet werden, so möchten ßee ock wedderume, wen ßee rechte redelike orsake hedden, darmede ßee vor godde und der werlede bestan konden, ock öhr ampt laten und upseggen konnen.

7. Idt is ock der hylligen schryft gemete, dat me tho olderlüden (welke de schrift diacones nömet) nymande erwelede, wen de eynes erbaren tuchtigen levendes syn und (als Paulus secht)

---

1) Grofses Bekenntnis vom Åbendmahl, mit Glaubensbekenntnis am Schlusse, vom Jahre 1528; E. A. 30, 363 ff.

dat geheymnisße des gelovens jn eynem reynen gewetten hebben. Wu idt aber anders geschege, dat denne dorch angeven des superattendenten eyn erbar rath solk unchristlick vornemen breke und nicht gestade.

8. Nach dem mahl ock eyn jewelke christlike overicheyt öhren undersathen nicht alleyne tijdtliken frede schaffen und jn der tijdtliken naringe vortßehen, ßundern de sulvigen ock tho der ewygen ßalicheyt, ßo vele mogelick, tho forderen, plichtig und schuldig is, hebben ock J. E. W. tho berathschlagen und bedenken, dat öhne wol themen wolde, dat ßee vorschaffen, dat jn allen öhren dorperen dat hyllige evangelium rein geprediget und de hylligen sacramente na Christus insettinge gereket mochten werden, und dat de superattendens sampt eynem prädicanten und tween uth dem rade de parnere darsulvest tho tijden, ßo idt not were, visiteren möchte.

9. J. E. W. wolle sick ok jo de leven jogent lathen befholen syn, dat de moge wol ertogen und gelert werden und dartho eyne gude lateinische schole anrychte und de mith ßo vilen guden wolgeschickeden geßellen bestellen, alße na veleheyt der knaben van nöden syn; dat ock de sulvigen dem superattendenten gehorßam und volgich syn. Idt were ock wol fyn, dat me twen perßonen des rades vorordente tho scholeheren, dat de scholemeyster mit synen gesellen den sulvigen öhre gebreke und was sick sust vor erringe begeven, anseggen und ßee vordan solkes an den ehrbarn radt dragen mochten. De sulvigen twee mößen ock sampt dem superattendenten macht hebben, den scholemeister und syne gesellen an tho nehmen und tho vorlöven.

Idt wolde ock van noden syn, eyne düdesche knabenschole op tho richten; wert J. E. W. ock wol na trachten.

10. Idt wyll ock J. E. W. geboren, de stipendia, ßo by J. E. W. funderet syn vor studenten und nu etlike jhare darhinder bleven, wedder jn den schwang komen laten.

11. Juwer E. W. wollen ock mit her Haken testamente, mit den broderschoppen und wat dar van gelde vorhanden is, item ock her Schwaneflogels testamente, by den ßhomakeren bestellet, dar van man alle weken eyne misße holden tho den Pauleren und XII armen ethen und gelt geven scholde, item mit beyden klösteren sampt öhren thobehöringen und kleinodien, ock mit den kalandes göderen und was sust der mathen vorhanden is edder noch vorlopen kan, mit rade des superattendenten ßo handelen, dat dar goddes ehre und dat hyllige evangelium mede gefordert und vortgesettet werde, und solke gödern nicht yn wertlyken gebruk gewandt werden.

12. Idt befindet syck ock, dat hiir etlike godtloße syn, de öpentliken goddes wort und de hylligen sacramente lesteren, de pre-

diger, wue ßee gahn efte stan, bespoten und anspygen, etlike ock gut schwermerisch widderdöpisch und uprhörisch syn; etlike syck ock up den dörperen berichten laten: solke, dewyle ßee syck an dat wort nicht keren, möste J. E. W. mit vertliker strafe und gewalt ßo dwyngen und underholden, dat ßee ßodan unchristlick ding an stahn leten. Wente solke lüde plegen nicht alleyne dem evangelio, ßunder ock der borgerliken policien und gemeynem frede nachdelich tho syn.

Dewyle den ock de vadderen, de de kynder thor döpe holden, van wegen und in stede der hylligen chris enh yt aldar stan und vor dat kyndt alße christen loven und antworden, scholden byllikem alle lesterer unßer christliken lere nicht vadder stan, me scholde ßee ock nicht dar tho bydden und ock, wen ßee gebeden weren, nicht tho laten. De prediger scholden ack dat volck vormanen, dat ßee anders neymande wen rechtschapen frome christen tho vadderen beyden.

13. J. E. W. wolle ock den olderliiden tho S. Johan befhelen, dat ßee de alven, ornat und parament, ßo noch vorhanden synt und up vordarf dar ligen, alle vorkopen und tho gelde maken mochten in der kerken beste.

14. J. E. W. wolde ock ernstliken dar over holden, dat de papen, de hiir noch lehne hebben, ßee syn buten efte bynnen der stadt, ßo vele jn den kasten jarlick geven mösten, alße ßee tho voren öhren misßanten plegen tho gevende, nach inholde der ordination.

15. J. E. W. wollen ock berathschlagen, ift idt vögelich sy, dat me der apostel feste widder uprichte, nicht alße vierfeste [1], ßunder alße gedechtnisse der apostel, jn welken men des morgens jn allen parren predigede dat evangelion und misße helde, wue communicanten weren, und dar na eyn jder synes arbeydes warden edder vieren mochte, wie öhme lüstede.

Idt were ock wol nodt, dat J. E. W. de lyberaria im Paulerkloster anrichten und mit der tydt alle opera Augustini und andere gude böker dorup tugen [2] wolde, dat de predicanten, de solke boker nicht heben noch betalen konnen, dar mochten tho flucht tho hebben.

17. Ock were idt wol fyn, doch up J. E. W. berathschlagendt, wen de brudigam und brut thoßamen geven syn jn der kerken, dat ßee alsdenne sampt allen brutlüden thor armen kasten gyngen und opferden, und dat me jn dem brutdage eyne klocken lüdde, wen idt negen schlagen hedde, und denne de brodegam und brut mit den brutlüden jn de kerken quemen, und

1) Feierfeste.
2) = thuen.

dat me denne ßunge den psalm „wol deme de jn goddes forchten [1] steyt“ und dar na denne eynen sermon dede van dem eheliken stande eyn verndeyl eyner stunde lang, und darna de brüdegam und brut samt den jungfrauen und brutlüden alle in der armen kasten opferden.

Des geliken wen eyne fruwe na den seß weken jn kerken ginge, dat de ock ßo bolde, wen ßee jn de kerken keme, thor armen kasten ginge mit den fruwen, de öhr volgen, und opferden.

Des sulven geliken ok wen me eynen doden begrefte, ßo bolde de begraft gescheen were, dat den alle de dem like gefolget weren, ordentliken jn de kerken thor armen kasten gingen und opferden, dat alßo der armen nicht vorgoten, ßunder gelavet und gespiset werden. Wente ßee synt uns befholen, dat wy öhne wol don schölen, und wat wy öhne don, dat do wy Christo sulvest.

18. J. E. W. wollen ock berathschlagen, ift idt nicht ock wol gantz byllich were, dat de, ßo yn öhren levende unße lere lesteren und ane sacramente vorscheeden, dat de ock ane gesang tho grave brocht werden und tho ohrer bygraft noch parner noch kuster noch scholekynder kemen, ßunder dat me lite de doden öhre doden begraven, wu denne jn anderen evangelischen steden geschiit.

19. Idt stunde ock J. E. W. wol an, dat gy alhir jn juwer stadt, dar gy gebede hebben, den susteren S. Claren [2] öhr unklar und godtloße wesend, dar uth vele ergernisße entstan, nicht gestadeden, sunder der mater ernstliken an seden und ßee ock dar tho helden, dat ßee de suster fry und unvorhindert lethe uthgan, hillige und werkeldagen, tho der predinge des godtliken wordes, edder dat ßee sulvest eynen prediger hilden und besoldeten, de van dem superattendenten examiniret und van J. E. W. tho gelaten were. Dat ßee ock dem sulvigen und sust anders neymande bychteden und van öhme, wen ßee wolden, dat sacrament empfangen. Dat ßee ock der borger dochter, umb eine themelike beloninge, schriven, leßen, sticken und neygen lereden. Ift ock der suster welk dar uth theen wolden, dat ßee de jn neynen wege vorhinderde, ßunder lete ßie fry uth theen und lete öhr ock volgen öhre kledere und gerede sampt allen, dat ßee dar jn gebrocht edder öhrenthalven daryn gekommen were. Dat ßee ock neyne perßonen mehr jnnehmen an J. E. W. wettend und wyllen, und dewyle de mater darsulvest is frembde herkommen, möchte me ßee wol heten hem theen, dar ßee herkommen is, wenn ßee syck nicht wolde wyßen laten.

Dut alles up J. E. W. berathschlagendt, bedenkent und vorbeterent [3].

1) Die Handschrift hat „frochten“. 2) Verbessern.
3) Der Verfasser verwechselt (als Fremder) St. Clara mit St. Anna; es gab in Göttingen nur ein Nonnenkloster, das zu St. Anna.

Handschrift: Undatierte Reinschrift von einer Hand [des Jahres 1529, siehe unten], drei Bogen Papier, S. 1 u. 2 leer; S. 3—10 Text; S. 11 leer. S. 12 auf der Rückseite die Aufschrift „Articuli reformatorii ordinantiae“ von derselben Hand. Registraturvermerk (Nummer) „33“. — Acta Reformationis XVII, Nr. 1 u. 2.

II.

[„Artikel“ des Rates der Stadt Göttingen.] [1]

Dat sick de predicanten, scholemester und syne gesellen mogen fruntlig und fredesam underlangens holden, heft ein erbar raid nachfolgende articel bewogen und begert de to halden.

1. Nymandes von den predicanten schall den andern edder jemanden anders so groflig anroren up der cantzeln, dat de person vermerckt werde, sondern gots word verkundigen mit gemeinen ermaningen, strafingen der sunde und anders, und de eigen affect und mynschlige bewegunge darvon laten. Se schullen sick ok underlangens fruntlig und broderlig holden, nymand den andern hinder synen rugke beleidigen, und uns ok den unßern mit orer lare und levende thom exempel sein.

2. Dat dagelige ampt morgens to seven slegen schall de scholmester mit den knaben under eyns tom ende singen und mit dem sermon besluten, up dat de jogent, der stunde, in der schole mogen unvorsumet bliven, uthbescheden den middeweken, umb der letanien willen, mach man id holden, von wanth geschein, doch so, dat myt andacht de tract [2] Domine, non secundum peccata nostra etc. [3] und ander, dergeliken to tiden up den dach edder ander sondage nach antzeigunge doctoris Martini ok mochten gesungen werden [4].

3. Alle empter schullen mit dem Deus in adjutorium [5] angefangen und mit der collecten befloten werden dorch den prediger.

1) Die Numerierung der Absätze rührt wieder von mir her. — Bei dem Lesen und der Erklärung dieser Artikel haben mich die Herren Kollegen Althaus, M. Heyne und Knoke hierselbst freundlichst unterstützt, wofür ich auch hier herzlich danke.

2) Tractus bedeutet einen Gesang, der in gehaltenen, „gezogenen“ Tönen gesungen wurde, Bufslied, Trauerlied. Daniel, Cod. lit. I, 28. Solche wurden aus den römischen Mefsgesängen in den evangelischen Gottesdienst herübergenommen, z. B. auch der obige, deutsch „Ach Herr, handle nicht mit uns nach unsern Sünden“.

3) Nach Ps. 103, 10.

4) Luther, Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526, Erl. Ausg. 22, 236 giebt Anweisung, wie „der Gottesdienst täglich durch die Wochen in Städten, da man Schulen hat“, zu halten ist.

5) Mit der Antiphone „Deus in adjutorium“ (nach Ps. 123, 8, Luther: „Unsere Hilfe stehet im Namen des Herrn“) fingen alle Horen-Andachten und die Praeparatio ad missam an. Daniel a. a. O. S. 48.

Im Fall abir de nicht by der hant weren, mochten de scholemester edder gesellen sulcks beschaffen.

4. Wes de knaben ym chor uth der biblien schullen leßen, dat se dar up bevorn in der schole verwarnet und verhort werden, ok eyner von den gesellen alßdenn im chor up der knaben lection acht hebbe, oren feil to strafen.

5. Wan eyn knabe jn der metten dat evangelium to latin geleßen, schall von stunt dorch einen anderen knabe dat sulve evangelium vor dem fromisßen altar [1] tho dude gelesen werden, umb der jenigen willen, de thom andern sermon nicht konen komen.

6. Id schall ok de scholemester und sine gesellen verschaffen, dat in der metten dat „Sanctus“ [2] und „Te ergo“ [3] etc. durch veir edder sesß knaben gesungen und von dem chor repeteret werde, wu von alder gewonlig.

7. Na gelegenheid der tid schullen alle christligen gesenge im chor dirigert werden, so tho latin so dudesch; und dat de jogent und christlige gemein de christligen psalmen, gesenge und gebede to singende dageligen angefuret werden.

8. Von den tiden, de officia an to hevende, up to horen, latin edder dudesch to singen, korter edder lenger to vorstrecken, schullen sick de scholemester und sine gesellen na dem predicanten richten und holden.

9. In den middagpredigen der sondage und festdage schall man im chor singen, beth dat id elven sleit, und dan den prediger laten upstigen.

Id wert ok vor gud angesehen, dat „Te Deum laudamus“ to tiden up dudisch in der metten edder vor dem sermon des middages mit der gantzen kercken to singende [4].

10. Nein prediger schall ok hinforder twey ehelig to sampen bestedigen, he hebbe de thovorn up gekündiget.

11. Ein ider in synem ampte schull sick betern, dem hern thon eren, uns allen tor salicheid und der jogend tom besten.

12. Und wan in synem ampte ferner was mangelt, schall dat den scholhern anseggen. Dan mag mit der tid alle ding tho guden wegen gerichtet werden.

---

1) Früh-Messen-Altar.

2) Das „Sanctus“ (nach Jes. 6, 3) ist vor dem Abendmahl schon sehr früh gesungen; von Luther ins Deutsche herübergenommen: „Jesaia dem Propheten das geschah“, in Luthers Deutscher Messe, 1526.

3) „Te ergo“, ob gleich „Te igitur“, allg. Gebet am Anfang des römischen „Canon missae“, evangelisch als Gebet vor Beginn der Abendmahlsfeier gedacht?

4) Der sogen. Ambrosianische Lobgesang, deutsch von Luther („Herr Gott, dich loben wir“) zuerst 1529 in dem von Klug gedruckten Gesangbuche.

13. Id schall ok unse predicant to sinte [1] Johanße bevehel und macht hebben, so vaken [2] ome raidsam duncket und de noit erfordert, de andere predikanten by sick tosampne to forderen, sick noithwendiger sake to beraden, dar dorch alle ding gebetert und eindracht in den kercken mit ceremonien moge gehalten werden.

Handschrift: Original des Rates, ein Bogen Papier. Stadtarchiv Göttingen, Acta Ref. XVII, 2. — Auf der Rückseite die (gleichzeitige) Registraturnotiz: „Wes sick de predicanten, scholemester und gesellen by der scholen holden schullen etc.“ — Diese Handschrift ist bereits dem gelehrten Verfasser der „Zeit- und Geschichtsbeschreibung der Stadt Göttingen“, Hannover und Göttingen 1736, D. Ph. Guden, bekannt gewesen. Derselbe hat in seine handschriftlichen Collectanea Gottingensia (Hannover, Registratur des K. Konsistoriums), S. 803 ff. eine Abschrift von ihr aufgenommen. Aber da er die Stelle „nach Anzeigung Doctoris Martini“ falsch gelesen und dafür „nach Anzeigung Doctoris Morlini“ geschrieben hat, so hat er deswegen die Abfassung in die Zeit nach Ankunft Mörlins in Göttingen (1544) gesetzt und willkürlich das Jahr „1545“ darüber geschrieben. Damit wäre aber die Handschrift in eine ganz falsche Bedeutung gerückt, und müfste die Geschichte des Gottesdienstes verwirren. Ein charakteristisches Beispiel, wie schwere Irrtümer ein einziger Lesefehler nach sich ziehen kann.

Untersuchung.

Unsere Untersuchung richtet sich: A. auf die Articuli reformatorii ordinantiae und zwar auf ihren Inhalt, die Zeit und den Ort der Abfassung, die Person des Verfassers und den Schreiber der Handschrift; B. auf die „Artikel“ des Rates, ihren Inhalt, die Zeit ihrer Abfassung, ihr Verhältnis zu den „Articuli reformatorii ordinantiae“, den Ort ihrer Abfassung und die Person des Schreibers und des Verfassers der Handschrift; C. auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Handschriften und der Göttinger Kirchenordnung vom „Palmtage“ (10. April) 1530; D. auf die Bedeutung der „Articuli reformatorii ordinantiae“

1) sinte = sunte = Sanctus.
2) vaken = fach; so fach = so oft.

für die innere Geschichte des Protestantismus, hauptsächlich in Bezug auf die Anfänge des Ordinationsgelübdes und speziell der Lehrverpflichtung der Theologen. (Die Beschreibung der Handschriften befindet sich oben am Schlusse der beiden Texte S. 375 und S. 377.)

A. Die „Articuli reformatorii ordinantiae". „Ordinantia" ist die lateinische Form für das niedersächsische Wort „Ordeninge". „Christlike Ordeninge" heifst z. B. die Kirchenordnung von Göttingen. Die Aufschrift bedeutet also „Reformatorische Artikel einer Ordnung" (die erst noch zu entwerfen ist). Gehen wir auf den Inhalt dieses Schriftstückes näher ein, so sieht der Verfasser unter den damals gegebenen Verhältnissen „hier zu Göttingen" den ersten Mangel in dem Fehlen eines Superattendenten oder Aufsehers. Dessen Amtsfunktionen legt er in weitem Umfange dar. Es folgen Wünsche in Bezug auf die Wahl und Anstellung der Pfarrer, die nicht auf Zeit, sondern „bleiblich" ins Amt gesetzt werden sollten. Der Superattendent solle bei St. Johannis, der Hauptkirche der Stadt, Pfarrer sein und einen Kapellan als persönlichen Gehilfen erhalten. Die Hospitalprediger sollen in den Pfarrkirchen im Notfalle aushelfen. Bei der hohen Wichtigkeit des Pfarramts, dessen Inhaber grofsen Nutzen stiften, aber auch schlimmen Schaden anrichten kann, ist es nötig, ihn in die Hand des Superintendenten ein Gelübde ablegen zu lassen. Die Kultusgebräuche möchten in allen Göttinger Kirchen, um Ärgernisse der Schwachen zu vermeiden, gleichförmig sein, auch im Hauptgottesdienste, bei der Abendmahlsfeier, die „Casel" noch nicht abgelegt werden. Prediger, die sich unehrlich oder ärgerlich halten, ohne sich zu bessern, sollen vom Rate, Superintendenten und „Alterleuten" (Älteste, Diakonen) abgesetzt werden. Anderseits wird Pfarrern und Predigern das Recht, ihr Amt aufzugeben, zugesichert. — Die „Alterleute" sollen eines ehrbaren tüchtigen Lebens sein und das Geheimnis des Glaubens in einem reinen Gewissen haben. — In allen Dörfern der „Untersassen" des Göttinger Rates soll ebenfalls das Evangelium rein gepredigt und die heiligen

Sakramente nach Christi Einsetzung gereicht werden; eine Visitationskommission, bestehend aus dem Superintendenten, einem Prädikanten und zwei Ratsherren, soll sich zu Zeiten davon überzeugen. — Der Verfasser empfiehlt sodann die Errichtung einer guten lateinischen Schule unter der Aufsicht des Superintendenten und die Einsetzung von zwei Ratsherren zu „Schulherren"; diese drei sollen die Vollmacht haben, den Schulmeister und seine Gesellen anzustellen und zu entlassen. — Desgleichen giebt er die Einrichtung einer deutschen Knabenschule zu bedenken. — Auch wolle dem Rate gebühren, die Stipendien, welche bei ihm für Studenten fundiert aber jetzt einige Jahre dahinter geblieben sind, wieder in den Schwang kommen zu lassen. — Testamentsstiftungen, Bruderschaften, Klostergüter, Kalandsgüter und dergleichen möchte der Rat zu Gottes Ehre und Förderung des Evangeliums, „nicht zu weltlichem Gebrauch" verwenden. — Da sich in Göttingen damals auch „etliche gottlose" Leute befinden, „die öffentlich Gottes Wort und die heiligen Sakramente lästern, die Prediger, wo sie gehen und stehen, bespotten und anspeien", etliche auch „gut schwärmerisch, wiedertäuferisch und aufrührerisch", etliche sich auch auf den Dörfern „berichten" lassen, so müfste der Rat mit weltlicher Strafe gegen sie vorgehen. „Denn solche Leute pflegen nicht allein dem Evangelio, sondern auch dem bürgerlichen Wesen und allgemeinem Frieden nachteilig zu sein." — Lästerer der christlichen Lehre sollen vom Patenrecht ausgeschlossen werden. — Die Alterleute der St. Johanneskirche sollen Alben, Ornate und Paramente, die noch vorhanden sind und auf Verderb daliegen, alle zum Besten der Kirche verkaufen. Die Geistlichen, welche hier noch Lehen haben, sollten die Summe, welche sie bisher ihren „Missanten" gegeben haben, von nun an jährlich in den „Kasten" geben. — Darauf wird angeregt, die Feste der Apostel wieder aufzurichten, nicht als Feiertage, sondern als Gedächtnisfeiern der Apostel, an welchen in allen Pfarrkirchen des Morgens Predigt und, falls Kommunikanten vorhanden seien, auch Abendmahlsfeier stattfinden, danach aber ein jeder seiner Arbeit warten oder feiern möchte, wie ihm beliebt. — Es

wäre auch wohl nötig, daſs der Rat die Bibliothek im Paulinerkloster „anrichte“ und mit der Zeit alle Opera Augustini und andere gute Bücher dazu thue zur Benutzung von seiten der Prädikanten, welche solche Bücher nicht haben noch bezahlen können. — Bei Trauungen sollen Opfer in den Armenkästen gespendet werden. Es folgt dabei ein Vorschlag für die Abhaltung der Trauung: um 9 Uhr Läuten mit einer Glocke; Bräutigam, Braut und Brautleute kommen in die Kirche; es wird der Psalm „Wohl dem, der in Gottes Furchten steht“ gesungen; darauf folgt ein Sermon vom ehelichen Stande, eine Viertelstunde lang; Bräutigam und Braut werden zusammengegeben; den Beschluſs macht das Opfer aller Beteiligten in den Armenkasten. — Ebenso soll die Frau, welche nach den sechs Wochen ihren Kirchgang hält, mit den Frauen, die ihr folgen, ein Opfer in den Armenkasten legen. — In gleicher Weise nach einem Begräbnis alle, die der Leiche gefolgt sind. — Das alles, damit „die Armen nicht vergessen, sondern gelabt und gespeiset werden. Denn sie sind uns befohlen, daſs wir ihnen wohl thun sollen; und was wir ihnen thun, das thun wir Christo selbst.“ — Den Lästerern der christlichen Lehre solle das kirchliche Begräbnis verweigert werden: sie sollen ohne Gesang zu Grabe gebracht, und weder Pfarrer, noch Küster, noch Schulkinder sollen sich dazu einfinden, wie denn in anderen evangelischen Städten geschieht.“ Den Beschluſs machen Vorschläge zur Reform des Schwesternhauses zu St. Clara [soll heiſsen: St. Anna]: die Mater solle die Schwestern zur Predigt gehen lassen oder selbst einen Prediger besolden; die Schwestern sollen die Bürgerstöchter gegen eine ziemliche Belohnung schreiben, lesen, sticken und nähen lehren. Den Austritt von Schwestern soll die Mater nicht hindern; wenn sie sich aber nicht weisen lassen wolle, möchte man sie, da sie hier fremd ist, wohl heiſsen heimziehen, woher sie gekommen ist. — Alles dieses ist von dem Verfasser aufgestellt, damit der Rat darüber beratschlage, es bedenke und verbessere.

Die Zeit der Abfassung ergiebt sich aus folgenden Umständen. Es ist noch kein Superintendent vorhanden.

Derselbe wurde aber 1535 in der Person Sutels gewählt.

Es ist noch von keiner Kirchenordnung in Göttingen die Rede; dieselbe hätte, da sie sich mit den „Articuli reformatorii“ berührt, notwendigerweise erwähnt werden müssen; da nun die Kirchenordnung „am Palmtage“ 1530, d. i. den 10. April veröffentlicht wurde, so liegen die „Articuli reformatorii“ vor dem 10. April 1530.

Am 1. April 1530, „Sexta post Laetare“ verzeichnet das auf dem Stadtarchiv zu Göttingen vorhandene Rechnungsbuch der Stadt Göttingen von 1529/30, fol. 47-b folgende zwei Auszahlungen: „10 Mk. 3 1/2 ß 5 ₰ vortert per Herm[an] Wittzenhusen et Jost Meyger in Brunſswig qum consuluerunt dominos consules Brunsvicenses super quibusdam articulis ordinantiae, sexta post Letare“ [1].

Und gleich dahinter: „8 ß gegeven vor de Brunswigesche ordenunge, darut unse ordeninge getogen und darin de sick deyt refereren.“

Die zwei genannten Ratsherren, Hermann Witzenhausen und Jost Meyer, haben hiernach Reisekosten liquidiert und sie am 1. April 1530 ausgezahlt erhalten. Sie hatten die Reise also vorher gemacht und zwar um im Auftrage des Göttinger Rates über „quidam articuli ordinantiae“ mit den Braunschweiger Ratsherren zu beratschlagen. Daſs dies unsere „Articuli reformatorii ordinantiae“ waren, liegt auf der Hand. Sie müssen also im Anfang 1530 dem Göttinger Rate vorgelegen haben. Dadurch ist der Terminus ad quem der Untersuchung festgelegt; die Articuli können nicht später angesetzt werden.

Der Terminus a quo ergiebt sich aus dem Anfang des ganzen Schriftstückes: Der Verfasser ist durch den Rat nach Göttingen „vorfordert“, wo das heilige Evangelium durch Gottes Gnade eben „angegangen ist“; dasselbe soll „ge-

1) Gedruckt in „Urkunden der Stadt Göttingen u. s. w. 1881“, S. 220, Anm. 3. — Auch Herr Dr. Priesack, der die Stelle noch einmal nachgesehen hat, bezieht das Datum auf die Auszahlung der betreffenden Summe.

fördert" und das, was ihm hinderlich ist, beigelegt und abgethan werden. Das paſst alles in die Anfänge der Göttinger Reformation, in die Zeit nach dem 25.—30. Oktober 1529, wo der Rat durch lutherische Tumultuanten sich gezwungen sah, das Verbot lutherischer Predigten aufzuheben und der unaufschiebbaren Reformation kein Hindernis mehr in den Weg zu legen [1]. Unsere Schrift muſs also nach dem Oktober 1529 verfaſst sein. Die Untersuchung über die Person des Autors wird gleich dazu die weitere Bestimmung bringen, daſs die Schrift etwa in den Dezember 1529 fällt.

Als Ort der Abfassung ist schon aus dem erwähnten Anfange der Schrift die Stadt Göttingen festgestellt.

Ebenso bündig läſst sich die Person des Verfassers feststellen. Aus den oben (S. 367) angeführten Urkunden ergiebt sich, daſs vom Ende des Monats November 1529 an der Magister Heinrich Winckel aus Braunschweig als ein vom Göttinger Rat „erforderter" Reformator thätig war; bis 2. Februar 1530 wirkte er hier allein; an diesem Tage kam Jost Winther aus Allendorf hinzu; Wortlaut und Inhalt der „Articuli reformatorii ordinantiae" zeigen, daſs der Verfasser in Göttingen noch allein war. Winckel hat sie also geschrieben und zwar im Anfange seines Göttinger Aufenthalts, etwa im Dezember 1529.

Zu diesem Resultate stimmt die Sprache Winckels. Auf dem Göttinger Stadtarchiv (Acta Ref. XVIII) befindet sich ein eigenhändiger Originalbrief Winckels von 1530 (September 23), „Fridages na Matthei", an den Rat der Stadt Göttingen II, 365—367, gedruckt in „Zeit- und Geschichtschreibung der Stadt Göttingen". Die niederdeutsche (plattdeutsche) Sprache dieses Briefes ist identisch mit der unserer „Articuli reformatorii ordinantiae". Nur ein Umstand ist dabei zu besprechen: in den „Articuli reformatorii ordinantiae" schreibt der Verfasser „jck" (= ich), in dem Briefe von 1530 „eck" (= ich). Aber in demselben Briefe schreibt er sowohl „sick" als auch „seck" (= sich). Wie er zwischen

1) Urkunden der Stadt Göttingen u. s. w. 1881, S. 196ff., Nr. 437 ff.

„sick“ und „seck“ willkürlich abwechselte, so hat er es demnach auch mit „ick“ und „eck“ gethan. Ein Unterschied der Sprache liegt also nicht vor.

Über den Schreiber der Handschrift läfst sich Sicheres nicht sagen. Sie ist eine gutgeschriebene Reinschrift, offenbar das von Winckel selbst dem Rate übergebene Exemplar. Es ist möglich, dafs er sie hat von einem studierten Manne ins Reine schreiben lassen — falls er sie nicht doch selbst geschrieben hat. (Die Schriftzüge unterscheiden sich allerdings von denen des — freilich später und unter anderen Umständen geschriebenen — Originalbriefes.)

Ist durch diese Untersuchung die Handschrift als die erste Göttinger reformatorische Denkschrift aus dem Dezember 1529 erwiesen, so wird sich sofort die Frage nach ihrer Wirksamkeit und speziell nach ihrem Verhältnis zur Göttinger Kirchenordnung vom „Palmtage“ 1530 erheben. Ehe wir aber dieser Aufgabe nachgehen, drängt sich ein anderes Problem auf. Der Zeitfolge nach müssen wir uns nämlich zunächst mit den handschriftlichen Ratsartikeln befassen.

B. Die „Artikel“ des Rates beschäftigen sich erstens mit den Predigern. Dieselben sollen in ihren Predigten auf der Kanzel „niemand so grob anrühren“, dafs dabei die Person, um die es sich handelt, erkannt wird, d. h. also, sie sollen sich aller persönlichen Invektiven untereinander und gegen Gemeindeglieder enthalten. Ihre Aufgabe ist vielmehr positiv, das Wort Gottes zu verkündigen und allgemeine Ermahnungen und Strafungen der Sünde, die sich daraus ergeben, hinzuzufügen, aber „die eigenen Affekte“ und subjektiven Erwägungen fern zu halten. Im gegenseitigen Verkehr sollen sie sich untereinander freundlich und brüderlich halten, keiner soll den anderen hinter seinem Rücken beleidigen; sie sollen dagegen in Lehre und Leben dem Rate und der Gemeinde zum guten Beispiel dienen.

Darauf gehen die „Artikel“ auf die einzelnen Gottesdienste ein und behandeln erstens „das tägliche Amt morgens um 7 Uhr“, d. i. den Wochentagsgottesdienst; der Schulmeister soll dieses Amt (vor dem Schulunterricht)

mit den Knaben „unter eins zum Ende singen und mit dem Sermon beschliefsen", damit die Jugend nicht die Schule versäume, aufser am Mittwoch, um der Litaneien willen; dabei mag man es halten, wie es bisher geschehen, doch so, dafs mit Andacht der Tractus: „Domine, non secundum peccata nostra etc." und andere nach der Angabe Dr. Martin Luthers auch möchten gesungen werden.

Alle „Ämter", d. i. Gottesdienste, sollen mit dem „Deus in adiutorium" („Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn" Ps. 123, 8) begonnen und mit der Kollekte beschlossen werden.

Die Knaben sollen, ehe sie im Chor die ihnen aufgegebenen Bibelabschnitte lesen, zuvor in der Schule verwarnet und verhört und während des Vorlesens im Chore beaufsichtigt werden.

In der Metten soll das Evangelium zweimal verlesen werden, erst lateinisch, dann vor dem Frühmessenaltar deutsch, um deren willen, die zu dem nachfolgenden („andern") Sermon nicht kommen können. Es soll auch der Schulmeister dafür sorgen, dafs in der Metten das „Sanctus" und „Te ergo etc." gesungen werde.

Chor, Jugend und Gemeinde sollen in Gesängen geübt werden. Über Anfang, Länge und Ende der Gesänge sollen sich die Schulmeister nach dem Prediger richten.

Im Mittagsgottesdienst an Sonn- und Festtagen soll man im Chore singen, bis es 11 Uhr schlägt; dann soll der Prediger auf die Kanzel steigen.

Das „Tedeum" soll zu Zeiten deutsch von der ganzen Gemeinde gesungen werden, in der Metten oder vor der Mittagspredigt.

Der kirchlichen Trauung soll ein öffentliches Aufgebot voraufgehen.

Den Beschlufs der allgemeinen Anordnungen macht die Mahnung: „Ein jeder in seinem Amte soll sich bessern, dem Herrn zu Ehren, was allen zur Seligkeit und der Jugend zum besten." Wenn aber einem (Prediger und Schulmeister) in seinem Amte etwas mangelt, so soll man das den „Schulherren" ansagen. Dann mögen „mit der Zeit alle Dinge zu guten Wegen gerichtet werden".

Von lokalem Interesse ist, dafs zugleich damals dem Prädikanten an der St. Johanniskirche, welche die Hauptkirche der Stadt war und noch ist, Befehl und Vollmacht erteilt wird, so oft ihm ratsam dünkt und die Not erfordert, die anderen Prädikanten bei sich zu versammeln und sich mit ihnen zu beraten, dadurch alle Dinge gebessert und in der Übung des öffentlichen Gottesdienstes möge Eintracht bewahrt werden.

Die Zeit der Abfassung ergiebt sich aus folgenden Umständen. Der Rat der Stadt Göttingen steht auf seiten Martin Luthers, aber es giebt weder einen Superintendenten noch eine Kirchenordnung in der Stadt und sämmtliche Anordnungen des vorliegenden Schriftstückes machen den Eindruck, dafs sie die elementarsten Anfänge der Umbildung eines mittelalterlichen Kirchenwesens in ein lutherisches sind. Die Ordnung wird also auch in die Anfangszeit der Göttinger Reformation, d. i. in das Jahr 1529 gehören.

Weiter führt der Umstand, dafs in diesen Ratsartikeln zwei als durch Winckels Denkschrift hervorgerufen anzusehen sind.

Winckels Denkschrift (Abs. 9):

„Es wäre auch wohl fein, dafs man zwei Personen des Rates verordnete zu Schulherren, dafs der Schulmeister mit seinen Gesellen denselbigen ihre Gebrechen und was sich sonst für Irrungen begeben, ansagen und sie fortan solches an den ehrbaren Rat tragen möchten."

Ratsartikel (Abs. 12):

„Und wann [einem Jeden] in seinem Amte ferner was mangelt, soll [er] das den Schulherren ansagen. Dann mag mit der Zeit all Ding zu guten Wegen gerichtet werden."

Winckels Denkschrift (Abs. 5 u. 3):

„Es möchten auch in allen Kirchen, Ärgernisse der Schwachen zu vermeiden, gleichförmige Ceremonien ... gehalten werden ... Und darum, dafs die ... Prediger einig

Ratsartikel (Abs. 13):

„Es soll auch unser Prädicanten zu St. Johannes Befehl und Macht haben, so oft ihm ratsam dünkt und die Not erfordert, die andern Prädicanten bei sich zu-

seien und alle Dinge, beide in der Lehre und Leben, und auch in den Ceremonien fein einträchtiglich mögen zugehen, wird es für gut angesehen ..., dafs alle Prädicanten allhier zu Göttingen ... alle Woche einmal, auf bestimmte Zeit und Stätte, sämtlich bei den Superintendenten erscheinen und zusammen conferieren ..." (Abs. 3): „Es wäre auch wohl fein, dafs der Superintendent zu St. Johannis als in der Hauptkirche, da auch die Schule ist, Pfarrer wäre." [Er soll] „Befehl und Macht haben zu predigen in allen Pfarren u. s. w." sammen zu fordern, sich notwendiger Sache zu beraten, dadurch alle Dinge gebessert und Eintracht in den Kirchen mit Ceremonien mögen gehalten werden."

Die Ratsartikel zeigen sich demnach in Absatz 12 und 13 durch Winckels Denkschrift bestimmt, sind also nach derselben, aber auch noch in die Anfänge der Göttinger Reformation, also in den Dezember 1529 zu setzen.

Als Ort der Abfassung ergiebt sich von selbst Göttingen.

Auf die Person des Schreibers führt uns die Handschrift, welche, wie auch Dr. Priesack versichern kann, die des erzbischöflich-mainzischen Kommissars und späteren Göttinger Stadtsyndikus Johann Bruns ist. (Ich erinnere mich auch genau der Handschrift desselben nach den im Staatsarchiv zu Hannover vorhandenen Originalen.) Derselbe war damals, wie Dr. Krusch in einer lehrreichen „Studie" über ihn nachgewiesen hat, im Besitz der Pfarrei Grone, hatte seine päpstliche Gesinnung an den Nagel gehängt und spielte die Rolle eines Führers der lutherischen Tumultuanten zu Göttingen [1]). Dem geschäftskundigen und schlauen Manne und seinem Anhange hat der Rat nachgeben

1) Dr. B. Krusch, Studie u. s. w. in Zeitschrift d. hist. Vereins f. Niedersachsen, Jahrg. 1897 (Hannover), S. 112 ff.

müssen [1]); er hat dessen Dienste anzunehmen fürs beste gehalten. Bruns aber wird bei der Anfertigung dieser Handschrift schwerlich bloſs Schreiberdienste gethan haben; er wird wohl diese Artikel für den Rat auch selbst verfaſst und dem Rate zugemutet haben, mit der Einführung einer lutherischen Ordnung für die täglichen Gottesdienste endlich kurzer Hand einen Anfang zu machen. Von den Ratsherren selbst war gewiſs keiner im stande, diese Artikel zu verfassen; der Verfasser wird also mit dem Schreiber derselben, Johann Bruns, identisch sein.

Die Frage, ob sie veröffentlicht sind oder nicht, ob befolgt oder nicht — können wir nicht beantworten; darüber versagen die Quellen. Auf alle Fälle gewährt aber die Handschrift selbst ein interessantes Beispiel von dem Anfange des Überganges eines katholischen Gemeinwesens in evangelische Verhältnisse.

Nunmehr stehen drei Schriftstücke zur Verfügung, deren gegenseitiges Verhältnis in kurzen Zügen festzustellen ist: 1. Die Winckelsche Denkschrift (1529); 2. die Ratsartikel (1529) und 3. die Kirchenordnung vom Palmtage 1530. Dies ist die chronologische Reihenfolge.

C. Über das gegenseitige Verhältnis dieser drei Schriftstücke dürfte folgendes zu berichten sein.

Nachdem Winckel in den ersten Anfängen der Reformation, unmittelbar nachdem er die Göttinger Verhältnisse überschaut hatte, seine Denkschrift dem Rate überantwortet hatte, wird dieser auf Drängen der lutherischen Partei, deren Treiber Johann Bruns war, zu gunsten der Lutheraner zunächst das Allernotwendigste haben anordnen müssen: über das Verhalten der Prediger untereinander und gegenüber den Gemeinden, über die Gestaltung und Übung des Gottesdienstes an Werk-, Sonn- und Festtagen und die Mitwirkung der Schule dabei, über die Vornahme von Trauungen und über zwei vorläufige Aufsichtsinstanzen, für die Schulen „die Schulherren“, für die Prediger den „Prädikant zu St. Johannis“. Die beiden letzten

1) Urkunden der Stadt Göttingen (1881), III, S. 196 ff. (Nr. 437 ff.).

Punkte waren aus Winckels Denkschrift genommen, das Übrige ist von Bruns (vielleicht unter Beratung mit Winckel) hinzugefügt.

So war zunächst das Notwendigste erreicht: die Prediger mufsten sich vertragen und weiter amtieren, die Gottesdienste wurden lutherisch gehalten und die Schule blieb im Gange und zwar in unmittelbarer Beziehung zur Kirche. Die Ratsartikel sind also die erste evangelische Kirchenordnung der Stadt Göttingen, ihrem Hauptbestandteile nach ihre erste evangelische Gottesdienstordnung, freilich nur eine provisorische.

Auf diese provisorische mufste aber bald eine definitive Ordnung folgen. Da fragte sich, ob man sich bei Ausarbeitung derselben ohne weiteres nach Winckels Denkschrift richten sollte. Daran dachte der patriarchalische Rat der Stadt aber nicht im entferntesten; Winckels Vorschläge gingen ihm viel zu weit; sie hätten ihm, wenn sie befolgt worden wären, viel von seinem Einflusse geraubt. Vorsichtig wie die Patrizier waren, schickten sie erst zwei von ihren Genossen mit diesen Artikeln nach Braunschweig, um sich mit dem dortigen Rate zu besprechen. Es wurde ein Exemplar der Braunschweiger Kirchenordnung Bugenhagens vom Jahre 1528 gekauft und nunmehr in Göttingen mit Benutzung dieser Ordnung die Göttinger zurechtgemacht. Von Winckels Vorschlägen sind nur einige teilweise benutzt, aber abgeschwächt, andere gestreift, die meisten unberücksichtigt gelassen. Die Göttinger Kirchenordnung bleibt also weit hinter Winckels Denkschrift zurück. Um so höher steigt der Wert der Winckelschen Arbeit.

Die Originalausgabe der Göttinger Kirchenordnung vom „Palmtage“ (10. April) 1530 (gedruckt zu Wittenberg durch Vermittelung Luthers 1531) hat den Titel: „Christlike Orde- || ninge der Stadt || Gottingen. || Myth eyner vôrrede D. || Martini Luther. || G̃ || Wittemberch || 1531. || 16 Bl klein Oktav. (Kirchen-Ministerialbibliothek in Celle.) Vergleichen wir sie mit Winckels Denkschrift, so zeigt sie die Benutzung der letzteren; diese

ist also eine Vorlage von jener gewesen, wie aus folgenden Stellen erhellt:

Winckels Denkschrift:

(Art. 1.) Der Superintendent soll sein ein „Upseher, welker vor andern Predigern alle Befhelich hebbe, nicht allene tho predigen, ßonder ock up der andern Prediger Lere und Levendt tho ßehende; der ock dorup ßehe, wu die hylligen Sacramente geachtet und gereket, wu die Kerken Goder angelecht, wu die Armen vorsorget, wu die Jögent upgetogen und geleret, und sust up andere christlike Sake eyn upsehent hebbe."

„So wyll vor dat erste de hoge Not fordern, dat me eynen geschickeden, frommen und ock gelarten Man tho ßodanen hogen Ampte erwele und verordene."

(Art. 9 über die Schule): „Dat [der Schulmeister und die Schulgesellen] dem Superintendenten gehorsam und folgig seien."

Kirchenordnung vom „Palmtage" 1530.

Blatt B. 3[b]: „Wy willen vorordenen eynen dreplyken Man von gutem Wandele unde gesonder Lere tho eynem Superintendenten dat is Upmerker, de schall vlytich upsehent hebben uppe aller Prediger Lere und Wandel; dartho uppe der Scholen Regiment. Und eth schullen ohme ock alle Predigern sambt dem Scholemester in allen bylliken Saken underdan unde gehorsam seyn."

Winckels Denkschrift.

(Abs. 14): „Iwer erbarn Wyßheitn wolde ock ernstliken darover holden, dat de Papen, de hier noch Lehen hebben, ßee syn buten efte bynnen der Stadt, ßo vele jn den Kasten jarlik geven möhten, alße ßee tho voren öhren Mißanten plegen tho gevende, nach inholde der Ordination."

Kirchenordnung vom „Palmtage" 1530.

(Blatt B 7[b]): „Wat in den Kasten fallen schall." . . . [Alle gestifteten Memorien u. s. w.] „Dartho ock schall eyn iowelk Preister, ßo eyn lehen hefft, hee wone hire edder anderswor, ßovele ierlik in den kasten geven, alße he vor hefft gegeven deme Missanten unde schall darmede synes lehins syn leventlangk nicht entsatht werden."

Schon durch diese beiden Absätze ist erwiesen, dafs Winckels Denkschrift bei Anfertigung der Göttinger Kirchenordnung benutzt worden ist [1]). Aber der Rat dachte nicht daran, die Winckelschen Vorschläge in ihrer Totalität anzunehmen; in egoistischem Interesse wollte er möglichst wenig Privilegien aus der Hand geben, jedenfalls keinen Superintendenten zu Machtvollkommenheit gelangen lassen, am wenigsten in Geldsachen. Wir heben zur Vergleichung einige wichtige Punkte heraus.

Winckels Denkschrift schlägt als Wirkungskreis des Superintendenten vor: Aufsicht über Lehre und Leben der Prediger, über die Sakramentsverwaltung, über die Verwaltung der Kirchengüter, die Versorgung der Armen, Erziehung und Unterricht der Jugend und andere christliche Sachen.

Die Kirchenordnung vom „Palmtage“ 1530 (Blatt B. 3[b]) schreibt dem Superintendenten nur die Aufsicht über Prediger und Schulen zu; dazu sollen alle Prediger und der Schulmeister ihm „in allen billigen Sachen“ gehorsam sein.

Winckel verlangt sodann, dafs Pfarrer und Prediger nicht mehr auf Zeit, auf blofs ein Jahr angestellt werden, wie man einen Knecht oder eine Magd mietet, sondern wünscht Anstellung derselben schlichtweg, dafs sie bleiben können; dabei Mitwirkung des Superintendenten, der Alterleute und in gewissem Sinne sogar die der Gemeinde.

Die Kirchenordnung sagt statt dessen (Bl. 3[a]) nur: „Wy willen alle Parren erlich mit guden Predigen, eine jowelke besundern, bestellen.“

Die Kirchenordnung schweigt ferner über Winckels Vor-

1) Denkschrift Art. 12, von Bestrafung der Lästerer, berührt sich ebenfalls mit dem Absatz der Kirchenordnung „vom byllyken und evangelischen Bann“ (Blatt B 5); Denkschrift Art. 15 (Apostelfeste) mit Kirchenordnung Bl. B 6[b] „von Feyerdagen“, Schlufsabsatz.

schläge inbetreff der Stellvertretung des Superintendenten und der anderen Prediger, der Lehrverpflichtung vor der Ordination, der Benutzung der Meſsgewänder, der Absetzung und Kündigung der Pfarrer und Prediger, der Prädikanten auf den Dörfern von Göttingen, inbetreff der Stipendien, die für Studenten fundiert sind, der Aufrichtung einer Bibliothek, inbetreff der Opferungen bei Trauungen, Begräbnissen u. a. m.

Während diese Stellen ein Zurückbleiben hinter Winckels Forderungen bedeuten, hat die Kirchenordnung offenbar unter dem Einflusse der Braunschweiger Ordnung mehrere neue Punkte hinzugebracht, die sich als notwendig inzwischen auch noch herausgestellt haben mögen: Die Kirchenordnung verbietet den Ordensleuten, Messe zu halten und Beichte zu hören, die Ehe wird den Geistlichen freigegeben, die Aufhebung der Klöster in Aussicht genommen, die Weihungen von Wasser, Wörthe (d. i. Grund und Boden) u. s. w. abgeschafft, über Abendmahl, Taufe, gemeine Kasten u. a. m. Anordnungen getroffen. Es sind das Abschnitte, die man einfach aus der Braunschweiger Kirchenordnung herübernahm: „Wy hebben“ sagt der Rat am Schlusse selbst (Blatt C. 2^{b}), „disse christlyke Ordenynge in der Korte vorfathet ... Unde se kumpt mit der Brunswigischen Ordenynge overeyn, daruth wy ock vele Puncte genohmen hebben u. s. w.“. An die Braunschweigische Ordnung werden dann (Blatt C. 3) auch die Leser weiter gewiesen, wenn sie weiteren Bericht begehren. — Der Rat schreibt, daſs er die Ordnung gemacht hat; als seine Organe wird er dabei nicht bloſs Winckel, sondern auch den am 2. Februar 1530 eingetroffenen hessischen Theologen Jost Winther gebraucht haben. Mit der öffentlichen Bekanntmachung der Kirchenordnung am „Palmtage“ 1530 war für die Kirchenreformation feierlich der Grund gelegt. In der Vorgeschichte dieses denkwürdigen Aktes werden unsere beiden Handschriften nunmehr dauernd ihre Stelle haben. Aber ihre Bedeutung reicht weit über Göttingen hinaus, und auf dieses Ergebnis darf noch besonders aufmerksam gemacht werden.

D. In der inneren Geschichte des Protestantismus bildet, wie bekannt ist, die Einführung der Verpflichtung der Theo-

logen auf Bekenntnisse ein epochemachendes Faktum. Die erste öffentliche Verpflichtung auf die Augsburgische Konfession (neben den drei ökumenischen Symbolen) fand bei der theologischen Fakultät zu Wittenberg im Jahre 1533 statt [1]. Aber über die Vorgeschichte dieses Ereignisses sind wir noch im Dunklen. Man weifs nur, dafs der überhand nehmende Subjektivismus der Spiritualisten eine objektive Instanz nötig machte, nach welcher die öffentliche Lehre im Bereiche des lutherischen Protestantismus orientiert werden sollte. Dasselbe Bedürfnis empfand der weit ausschauende Heinrich Winckel schon im Jahre 1529, als noch kein Mensch an eine Augsburgische Konfession dachte; es ist die Zeit, wo im römischen Reiche den Obrigkeiten die Augen aufgehen über die soziale Tragweite der radikalen Grundsätze der Täufer; auf den Anabaptismus wird wegen seiner bürgerlich revolutionären Tendenz die Todesstrafe gesetzt, und an zahlreichen Opfern dieser Verirrung wird sie grausam vollzogen. Unter der Einwirkung dieser Verhältnisse steht Winckel, als er die Göttinger reformatorische Denkschrift schrieb. Daher hielt er es für nötig, dem Rate von Göttingen vorzuschlagen, fortan nur Geistliche anzustellen, wenn sie vorher von dem Superintendenten in Gegenwart der schon vorhandenen Pfarrer examiniert und sodann ein bestimmtes Ordinationsgelübde in die Hand desselben geleistet haben. Winckel giebt (Abs. 4) ein Formular für dieses Gelübde; der Hauptbestandteil desselben ist die Lehrverpflichtung. Diese ist, soweit meine Kenntnis reicht, der erste Entwurf einer Lehrverpflichtungsordnung im ganzen Protestantismus überhaupt [2].

1) Vgl. meine Abh. „Neue Beiträge z. Gesch. der Symbolverpflichtung im Gebiete der luth. Reformation", N. K. Zeitschr. 1897, S. 806ff.

2) Im Jahre 1537 schrieb Luther in Wittenberg ein Ordinationsformular, das aber kein Formular eines Gelübdes des Ordinanden enthält. Die Prüfung des Ordinanden im Bekenntnis geschah offenbar vor der Ordination besonders. Das darf aus dem Anfange des Ordinationsformulars „Examinatione facta ordinandi sunt" geschlossen werden. Den ältesten Text dieses Lutherschen Ordinationsformulares veröffentlichte G. Rietschel, Luthers Ordinationsformular in s. ursprünglichsten Gestalt, Th. St. u. Kr. 1895, S. 170ff. Vgl. dazu Th. Kolde,

Schon dieser Umstand sichert dem Formular seine geschichtliche Bedeutung. Dazu kommt sein Inhalt. Auf was sollte man die Geistlichen im Jahre 1529 verpflichten? Das ist die interessante Frage. Das Formular schreibt vor, dafs der Ordinandus sich verpflichtet, über das Abendmahl, die Taufe, Buſse, Absolution, Reich Christi, Predigtamt, äufseres Gotteswort zu halten „nach Inhalt der Heiligen Schrift und so, als Doktor Martinus Luther davon schreibt und bekennt sonderlich in seiner Konfession etc.“. (d. i. in seinem grofsen Bekenntnis vom Abendmahl, dessen letzter Teil Luthers Glaubensbekenntnis ist; Erl. A. 30, 363 ff.) Man sollte also, wie Winckel vorschlägt, auf die Bibel und Luthers Schriften verpflichten. Das war deutlich und im Jahre 1529 durchaus praktisch gedacht.

Es folgt noch ein anderer höchst interessanter Passus. Es ist etwa vor acht Wochen das Marburger Religionsgespräch gehalten worden (1.—3. Oktober 1529); Luther und Zwingli sind geschieden, ohne sich innerlich nahe zu kommen; Luthers Wort „alium spiritum habetis“ war der Ausdruck seines Gefühls, dafs er die Kirche mit anderen Augen ansah, als es Zwingli that. Die spiritualistische Entwertung der Gnadenmittel und der historisch erwachsenen Ordnungen der Kirche war Schuld, dafs Zwingli von den Wittenberger Reformatoren mit den übrigen Spiritualisten in eine grofse Gegnerschaft zusammengefafst wurde. Luthers Äufserung klingt aber zart im Vergleich mit dem Wortlaute der Denkschrift Winckels. Dessen Formular schreibt dem Ordinanden wörtlich „die Verfluchung und Verdammung Zwinglis und aller seiner Mitgenossen“ vor; Winckel hält sie für „gewifsliche Ketzer und Verführer“. So der konservative Niedersachse, der sich sonst in seinem ganzen amtlichen und privaten Leben des Rufes grofser Friedfertigkeit erfreute. Man mag diese Beurteilung Zwinglis für unrichtig halten und bedauern; hier kommt sie als geschichtliche Quelle dafür in Betracht, dafs man in dem

Th. St. u. Kr. 1894, S. 217 ff. und G. Rietschels Schrift „Luther und die Ordination“ 1883, 2. Aufl. 1889.

konservativen Niedersachsen die Zerstörer der kirchlichen Ordnungen sich fern halten wollte, und daſs Luther mit seiner Marburger Äuſserung nicht allein stand.

Der Göttinger Rat hat von dem Vorschlage Winckels zunächst keinen Gebrauch gemacht; die Kirchenordnung vom „Palmtage“ 1530 enthält nichts von einem Ordinationsgelübde. Aber im Einverständnis mit dem Rate hat der erste Göttinger Superintendent, Mag. Joh. Sutel (1535 bis 1542), von den anzustellenden Geistlichen eine Lehrverpflichtung verlangt, jetzt (1540 und 1541) auf die Augsburgische Konfession und in dem einen Falle noch dazu auf die Postillen Antonii Corvini. Doch das gehört in die weitere Geschichte der Symbolverpflichtung, welcher wir jetzt nicht nachgehen wollen.

Strafsburger Katechismen aus den Tagen der Reformation.

(Capito, Butzer, Zell; die Laienbibel) [1].

Von

F. Hubert.

Für die Geschichte des religiösen Unterrichts im Elsafs haben wir jetzt das von der Strafsburger theologischen Fakultät preisgekrönte Handbuch von Ernst und Adam; allen deutschen Landen, beziehungsweise Landesteilen, möchte man solch eine „katechetische Geschichte" wünschen. Ein hoffentlich willkommener Nachtrag zu diesem ausgezeichneten Werke sind die folgenden Zeilen.

Der älteste selbständige eigentliche Katechismus des evangelischen Strafsburgs ist Wolfgang Capitos Kinderbericht, der ohne nähere Datierung im Jahre 1527 anonym erschien, während eine zweite Auflage vom Jahre 1529 den Namen des Verfassers trägt. Es gab auch eine lateinische Fassung des Kinderberichts, die ebenfalls anonym ausgegangen war.

DE PVERIS | INSTITVENDIS ECCLE= | siæ Argentinensis | Isagoge.

Am Schlusse (S. 31[a]): ARGENTORATI ANNO | M.D.XXVII MENSE | AVGVSTO

1) Bereits an dieser Stelle sei es mir vergönnt, dem Herrn Dekan Demmler in Efslingen, der mich mit echt schwäbischer Gastfreundschaft aufgenommen hat, und dem Herrn Stadtbibliothekar Dr. Miedel in Memmingen, durch den ich ebenfalls aufs liebenswürdigste gefördert worden bin, herzlichst Dank zu sagen.

8°; 4 Bog. A—D = 32 Bl, von Bl. 3 an mit deutschen Ziffern bezeichnet; in Eſslingen, Augsburg, Dresden, Ulm, Wolfenbüttel [1].

Es wird nicht ganz leicht sein zu entscheiden, ob der lateinischen oder der deutschen Fassung die Priorität zukommt. Jedenfalls ist keine von beiden sklavische Übersetzung der anderen, und man wird nicht fehl gehen, wenn man beide Fassungen für Arbeiten des Autors hält. Weiterer Bemerkungen wäre ich überhoben, wenn nicht die Charakteristik, welche dieser Katechismus bei Ernst gefunden hat, dazu aufforderte.

Das Büchlein ist eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses mit einem Anhang, in welchem auf den Dekalog als Beichtspiegel zwar hingewiesen, eingehend aber nur das Vaterunser ausgelegt wird. Es sollte wohl der Befragung vor dem Abendmahl dienen, wie eine Bemerkung in der ersten Auflage der deutschen Fassung zu verraten scheint [2]. Die Anlehnung an die katechetische Tradition des Mittelalters ist deutlich. Credo und Paternoster dienen als Stütze zum Aufbau eines gereinigten Christentums.

Mit religiöser Kraft und Innigkeit wird die gemeinsame Grundlage der Reformation klar herausgestellt. Zwar bezieht sich das Buch auf keinen der Reformatoren ausdrücklich mit Namensnennung; aber auch dies ist ein Moment evangelischen Bekenntnisses.

Gleichwohl ist der Anschluſs an die theologischen Positionen Zwinglis unverkennbar, so in der Gottesauffassung und Prädestination, in der Christologie und in der Gesamtanschauung von den Sakramenten, die Zeichen sind und nicht Gnadenmittel [3].

So kann dieser erste Katechismus der Straſsburger, die

---

1) Ferdinand Cohrs teilte mir diese Fundorte mit.

2) Ernst und Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution (Straſsburg 1897), S. 23.

3) Gerbert, Geschichte der Straſsburger Sektenbewegung 1524 bis 1534 (Straſsburg 1889), S. 77, zieht zum Vergleich die reformierte Kirchenlehre heran, statt Zwinglis Theologie, was für eine historische Würdigung das Richtige sein dürfte.

vorher und nachher mit Luther sich nahe berührt haben, in mancher Beziehung als die erste katechetische Darlegung der Zwinglischen Form evangelischen Christentums gelten [1].

Allein Capitos Katechismus verrät noch andere Einflüsse. Schon das Jahr seines Erscheinens auf dem Büchermarkt giebt zu denken. Im selben Jahre, wenige Wochen vor der Herausgabe der „Isagoge“ (12. Juli 1527), hatte Capito zu dem Buche des Martin Cellarius, seines Gastfreundes, eine verherrlichende Vorrede geschrieben. Dieser war früher als radikaler Führer täuferischer Kreise hervorgetreten, hatte aber, durch trübe Erfahrungen belehrt, später seinen Radikalismus abgestreift. Die tiefe Frömmigkeit des Hausfreundes, die doch eines täuferischen Einschlags nicht entbehrte, wirkte mächtig auf Capito ein. Das Dichten und Trachten dieses Mannes schien ihm mit einer bewundernswerten Stetigkeit und Ausschliefslichkeit auf Gottes Ruhm gerichtet zu sein. Er betonte mit freimütiger Offenheit, dafs er an religiöser Einsicht durch den Umgang mit Cellarius mehr gewonnen habe, als durch anhaltendes Bücherstudium. Er ahnte mit ihm eine neue Zeit.

Im Sommer des Jahres 1527 billigte Capito wohl in ihren Grundzügen die ganze Theologie des Cellarius [2]. Vielmehr, als durch jene empfehlende Vorrede, fand dies in seinem Katechismus Ausdruck. Zwar hatte Cellarius während des Prozesses seiner geistigen Rückbildung sich der reformatorischen Theologie assimiliert, so dafs er jene Grundpositionen, die wir in dem Katechismus Capitos als Zwinglisches Gut erkannten, mit Capito teilen konnte. Doch eine

1) Gewöhnlich gilt der anonyme St. Galler Katechismus als der erste Katechismus auf reformiertem Gebiet. Er ist aber doch wohl erst nach dem den kirchlichen Jugendunterricht regelnden Beschlufs des kleinen und grofsen Rates von St. Gallen (7. August 1527) ediert worden.

2) Vgl. über die Beziehungen Capitos zu Cellarius vor allem das treffliche Buch Gerberts; ferner Usteri über Luthers und Capitos Stellung zur Tauffrage in den Theologischen Studien und Kritiken 1884, S. 456ff.; die übrige Litteratur über Cellarius siehe in der neuen Realencyklopädie beim Artikel Borrhaus. Als Quelle für die obigen Ausführungen hat vornehmlich Zwinglis Briefwechsel gedient.

spiritualistische Stimmung, welche seine Theologie beherrschte, war geblieben. Dem verwandten Element in Capitos Wesen gab Cellarius neue Stärkung.

Die Lehre vom innern Wort bot eine willkommene Handhabe. Nicht erst in seinem gelehrten Kommentar zum Hosea (1528), sondern bereits im Kinderbericht machte sie Capito mit auffallender Schärfe geltend.

Verbum externum vox est tantum, qua significabatur internum verbum, per quod spiritu suo deus cum pectore nostro colloquitur, modo fide ipsi simus facti insiticii [1].

Wohl wird die heilige Schrift gewertet als eine Hauptquelle der religiösen Erkenntnis. Aber die in der Konsequenz jener Lehre liegende Gefahr, dafs das „innere Wort" sie meistern würde, war doch nicht abgewehrt. Für den Strafsburger Reformator, wie er sich auf der Bahn des Subjektivismus bewegt, ist dann auch die Begründung des im Credo angewandten Singulars charakteristisch:

Quare de te solo ais „credo", perinde atque nihil solicitus sis de fide aliorum, cum tamen et alios fide praeditos credamus?

Eo quod in nullum alium fiduciae quicquam colloco, a nemine alio pendeo, certissimus iustum sua fide vivere.

Ein derartig prononciertes Wertlegen auf die religiöse Selbständigkeit des einzelnen Christen findet sich sonst häufig bei den Taufgesinnten. Wiederholt preist Capito die unbeschränkte Freiheit, welche die Christen ihrem Herrn verdanken. Freilich wird der Christ den politischen Anordnungen der Obrigkeit, die sie zum Nutzen des bürgerlichen Wesens erläfst, gehorsamen — haud ignarus hunc dei ordinationi resistere, quisquis potestati restiterit; die reformatorische Stellung zur Obrigkeit ist auch um eine Nuance verschoben —; aber in religiöser Beziehung ist er frei. Der Vater (oder Lehrer) führt aus:

Credere mihi videris, christianum quoad externa omnia liberum esse neque ullo mundi elemento conscientiam ligari proindeque mordicus retinendam libertatem, in quam nos Christus asseruit.

1) S. 14.

Der Sohn antwortet:

Istuc credo, persuasum enim habeo, ita christianum comparatum esse, ut ultro et subeat et ferat, quicquid domino visum fuerit [1].

Durchweg leitet Capito sichtlich die Scheu, ja nicht, wie man es bei profanen Dingen thun dürfe, auf religiösem Gebiet imperativ und gewaltsam vorzugehen.

Wie sehr sind die wenig späteren parallelen Katechismen eines Brenz, Lachmann, Althammer und anderer dem in Rede stehenden überlegen dadurch, dafs sie das Volkstümliche, Gewisse und Einleuchtende festumrissen herausstellen! Bei Capito ist nicht einmal das Abendmahl von Christus selber geboten, da er ja in den Einsetzungsworten die Wiederholung der Feier ausdrücklich in das Belieben der Jünger stelle. Die Kindertaufe vollends ist nicht der Einsetzung des Herrn gemäfs, vielmehr soll der Unterricht der Taufe vorausgehen. Die Taufe ist Sinnbild eines inneren Vorganges, der induitio oder Taufe Christi.

Quicumque baptizati sunt, Christum Jesum induerunt. Baptismus igitur non tam externum est signum, quam ad ipsam animam pertinet. Baptismus externus Christi baptismum significat, qui in spiritu et igne conscientias a peccatis emundat veram iustitiam conferens. Is animae est atque adeo spiritualis [2].

In der Konsequenz dieses Standpunktes würde die Verwerfung der Kindertaufe liegen. Capito lehnt diese Konsequenz ab.

In allen Aufsendingen ist die liebevolle Rücksicht auf den Nächsten die rechte Führerin. Auch die entgegenstehende, biblische Ordnung der Taufe entbinde nicht von diesem Grundsatz. Man beachte, dafs Capito sich zu der allgemeinen reformatorischen Beugung unter die Schrift in einen gewissen Gegensatz stellt, aber mehr noch zu der buchstäblich gesetzlichen Schätzung der Bibel in manchen täuferischen Kreisen. Die Kindertaufe wird, obwohl sie nicht als biblisch gelten kann, als eine wundersam erbauliche Kultushandlung von der Liebe zugelassen.

1) S. 7b.
2) S. 18b.

So heifst es schliefslich: „wir können und sollen (possumus et debemus) unsern Kindern dies Zeichen mitteilen, da sie ja unzweifelhaft unsere Kirche angehen (ut quos non dubitemus ad ecclesiam nostram pertinere)." Eine Warnung vor den Einwendungen anderer „maleferiati ac irrequieti homines" und ein neuer Hinweis auf die innere Taufe als die Hauptsache schliefst diese Ausführungen.

Als Capito Ende des Jahres 1526 die Bekanntschaft mit Cellarius gemacht hatte, war er sich bald der dogmatischen Differenzen bewufst geworden. Vornehmlich die Hereinziehung des Volkes Israel in die christliche Eschatologie und die nur bedingte — dictante caritate quae externa omnia dispensat — Gutheifsung der Kindertaufe hob er in einem vertrauten Briefe [1] als Sonderdogmen des neuen Bekannten hervor. Jetzt sind das nicht mehr allein Cellarius', sondern zugleich Capitos Theologumena. Von der Eschatologie freilich handelt der Katechismus nur flüchtig; in Bezug hierauf wird der fremde Einfluſs erst im Hosea-Kommentar vom Jahre 1528 litterarisch offenkundig. Indes seine neue Ansicht von der Taufe vertritt Capito bereits in dem Katechismus „der Strafsburger Kirche". Gerade der Umstand, dafs er es in einem Jugendbuche that, zeigt, wie sehr ihm diese Gedanken am Herzen lagen. Als Ziel der künftigen Entwickelung hat er doch wohl damals die Abschaffung der Kindertaufe angesehen. Doch für die Gegenwart diktierte die Liebe anders, so etwa würde Capito mit seinem Freunde gesagt haben. Bei diesem haben vielleicht Opportunitätsrücksichten niederer Güte mitgesprochen; bei Capito bedeutete die Formel, die wie eine Brücke ihn mit der kirchlichen Sitte verband, lediglich dies, dafs sein kirchliches Empfinden gegen seine Theologie reagierte. Er sah trotz bestehender geistiger Verwandtschaft durch die Täufer, vor deren Extravaganzen ihm graute, das Evangelium bedroht. Hier konnte Martin Butzer später wirksam einsetzen, um den Mitarbeiter zu korrekter kirchlicher Haltung zurückzu-

1) Zwingli, Opp. VII, p. 563 sq.; die Formel „dictante caritate" kehrt im Katechismus wieder.

führen. Capito, der die deutsche Ausgabe seines Büchleins im Jahre 1529 noch einmal auflegte [1], machte bald seinen Frieden mit Butzer. Auf weitere Auflagen seines Katechismus hat er allem Anschein nach verzichtet.

Nach dem Titel der lateinischen Fassung und nach der kleinen Vorrede, welche die deutsche Ausgabe einleitet, erhebt Capitos Katechismus den Anspruch, mehr als eine Privatarbeit zu sein. Sicherlich jedoch wird er nur noch als solche gegolten haben, nachdem man in dem Kreise der Strafsburger Prädikanten hinsichtlich der Meinungsverschiedenheiten, auf welche die längere Vorrede der zweiten Auflage gar hinzudeuten scheint, sich klar geworden war. Man sucht wenigstens in der zweiten Ausgabe vergeblich nach einer Bemerkung über offiziellen Gebrauch.

II.

Einen wirklich offiziellen Katechismus erhielt Strafsburg im Jahre 1534 von Martin Butzers Hand, ohne dafs damit der private Gebrauch eigener Katechismen den Predigern verwehrt gewesen wäre. Besonders betreffs der Sakramente nahm nun die Strafsburger Predigerschaft eine festere Position ein. Sie sind von gnadenmitteilender Kraft, eine gemeine christliche Ordnung, die unbedingt bestehen bleiben mufs. Die gesunde, praktisch kirchliche Tendenz fand ihre Losung in dem Entschlufs, „in Gottes rechtem, mittlern Weg zu bleiben". Zum Unterrichtsbuch taugte indes dieser aus-

1) Usteris Versuch, die zweite Auflage als Kundgebung nach überwundener Krisis zu werten, ist verfehlt. Man sieht leicht, wie schief a. a. O. S. 479 das Facit ausgefallen ist: Capito stehe zwar wieder zur Kindertaufe, vermeide aber immerhin, sich in weitläufige Erörterungen über ihre Berechtigung einzulassen. Capitos Stellung zur Kindertaufe ist vielmehr im wesentlichen noch die gleiche. Allerdings wird Ernsts Urteil über das Verhältnis der zwei Auflagen S. 24 (dazu S. 31) nach der Ausgabe der vorlutherischen Katechismen in den Mon. Germ. paed. zu berichtigen sein. Mit einem für gelehrten Austausch vorbildlichen Entgegenkommen hat nämlich der Bearbeiter derselben, Ferd. Cohrs, mir den betreffenden Teil seiner Handschrift zur Verfügung gestellt; ich habe ihm auch zu danken für einige Glossen zu der vorliegenden Studie.

führliche Katechismus nicht. Daher ging Butzer im Jahre 1537, ebendamals von auswärtigen Freunden — so von den Augsburgern — zu derartiger Arbeit angeregt, an eine kürzere katechetische Darstellung. Er gab sie in einem von Ernst nicht mehr aufgefundenen Katechismus, der in einem Efslinger Sammelbande uns vorgelegen hat [1].

[2] Der kürtzer Ca= | techismus vnd erklärung | der XII stücken Christlichs | glaubens. | Des Vatter vnsers / vnnd | Der zehen gepotten. || Für die Schůler vnd andere | kinder zů Strasburg. || Durch die Prediger dasel= | bet gestellet. || M. D. XXXVII (kein Punkt!).

Am Ende auf der vorl. S.: Gedruckt zů Straßburg bei | Wendel Rihel. | M.D.XXXVII | Am XX. Tag Decembris. [auf der l. S. das Verlagszeichen].

8^0; 6 Bog.[2] A—F = 48 Bl., von Bl. III an mit römischen Ziffern bezeichnet; 24 Holzschnitte (s. unten); in der Efslinger Kirchenbibliothek (604).

Der Unterschied des kleineren und des gröfseren Katechismus ist im wesentlichen ein formeller. Selbst in der Abendmahlslehre ist in materieller Hinsicht keine Verschiebung eingetreten. Das Abendmahl ist hier wie dort die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, die uns durch den Dienst der Kirchen mit dem Wort und den Zeichen Brot und Wein mitgeteilt wird [3]; nur dafs im grofsen Katechismus das Abendmahl klarer als himmlische Speise, die hauptsächlich von der gläubigen Seele gefasset wird, zur Geltung kommt [4], und die Konsubstantiation im kleinen Katechismus nicht mehr so ausdrücklich abgelehnt wird.

Die Einrichtung der beiden Katechismen ist einigermafsen verschieden. Die für die gar Jungen und Einfältigen berechneten Fragen und Antworten bildeten früher einen zusammenhängenden Kleinkinder-Katechismus, welcher dem grofsen beigegeben war; jetzt sind sie, ebenfalls in gekürzter Form, in drei Teilen den einzelnen Katechismusabschnitten angehängt; übrigens sind die kurzen Katechesen

1) Vgl. Ernst S. 57ff.
2) Das Original hat deutsche Typen, jedoch römische Ziffern.
3) Im kleineren Katechismus S. XIV vgl. S. XXI.
4) Ernst S. 50.

nicht ängstliche Projektionen der vorausgegangenen ausführlichen Erklärungen. Die Ordnung der Hauptstücke ist jetzt diese: Glaubensbekenntnis, Vaterunser, die zehn Gebote, während früher der Dekalog an zweiter Stelle stand. Die Fassung der Gebote, die auf reformierte Weise gezählt werden, ist auch etwas verändert; so beginnt jetzt das zweite Gebot: „du solt dir keine bildnis . . .“ Das erste Gebot ist nun auch wirklich eines, und es wird auf den 1534 empfohlenen Namen „Zehn Worte“ kein Gewicht mehr gelegt. Dem unterrichtlichen Interesse, welchem wohl schon diese Änderung dienen wollte, ist im ganzen Katechismus Rechnung getragen. Man hat an der zweiten Auflage die Schablonenhaftigkeit der Gliederung getadelt; aber gerade dieses schematische Verfahren, das schon für die erste Auflage bezeichnend ist, erleichterte dem Kinde das Behalten der wichtigsten Momente. Beim ersten Artikel werden z. B. vier Stücke von Gott bekannt: 1. dafs er Gott sei; 2. dafs er Vater ist u. s. w. Die schöne Erklärung des genannten zweiten Stückes finde hier eine Stelle:

Vnderrichter: was glaubstu in dem?
Kind: das gott der vatter vnsers herren Jesu Christi, die erste Person inn der gotheit, wil auch mein vatter sein.
V.: wie ist er dein vatter?
K.: so er mir seine art vnd erb mitteilet.
V.: was ist gottes art?
K.: alle gerechtikeyt, fromkeit vnd liebe.
V.: was ist sein erb?
K.: das ewig selig leben.
V.: so bitte got trewlich, das er sein art inn dir stercke, so wirstu auch seines erbs, der waren seligkeit, desto reicher geniessen.

Als die Summe evangelischen Christentums wird in der Antwort auf die Frage nach dem wahren, geistlichen und himmlischen Gottesdienst folgendes angegeben:

K.: Christo, vnserem herren, inn warem glauben gentzlich anhangen vnd mit rechter freier liebe jederman alles thůn vnnd werden.

Pädagogisch wertvoll ist das Bestreben, über einzelne

Worte ja keine Unklarheiten bestehen zu lassen. Bei Christi Himmelfahrt wird der Ausdruck „Himmel“ erklärt, wie folgt:

die gôtliche herlicheit, die kein aug gesehen, kein or gehôret vnnd ins menschen hertz nie kommen ist.

Auch in der Stoffverteilung zwischen dem Katecheten und den Katechumenen zeigt sich pädagogischer Takt. Wenn die unterrichtliche Behandlung an gewissen Ruhepunkten angekommen ist, werden autoritativ-väterlich, zuweilen im Gebetston, herzliche Ermahnungen eingeflochten.

Eine merkwürdige Thatsache bleibt noch zu erwähnen. Der vorübergehenden Wirksamkeit Butzers hatte bekanntlich die hessische Kirche den Kasseler Katechismus vom Jahre 1539 zu danken [1]. Das Büchlein, nach der Vorrede von den Kasseler Pfarrern herausgegeben, galt bisher als ein relativ selbständiger Auszug aus dem Straſsburger Katechismus von 1534. Ernst schritt dann zu der ansprechenden These fort, der Kasseler Katechismus sei eben der Auszug, den die Straſsburger selber aus ihrem groſsen Katechismus 1537 herausgegeben, nämlich der kürzere Katechismus Butzers. Er hat das Richtige getroffen. Nur ist nicht einzusehen, warum er, wenn er von seiner These überzeugt war, zu seiner Beschreibung des verlorenen Katechismus nicht den Kasseler herangezogen hat [2]. Sogar die Vorrede der Kasseler Prediger ist ein Abdruck des Straſsburger Vorwortes [3]. Nur die Datierung und die Unterschrift sind geändert. Daher verliert auch das Zeugnis der Kasseler Vorrede, wonach es frühere Kasseler Katechismen gegeben habe, an Beweiskraft, wenn es nicht ganz hinfällig wird [4].

---

1) Vgl. Achelis, Praktische Theologie (Leipzig 1898) II, S. 123, der es noch unentschieden läſst, ob der Katechismus selbständig hergestellt oder einfach übernommen sei.

2) Ernst S. 102 und S. 57ff. S. 58 unten verleugnet er seine glückliche These.

3) Nur wo im Neudruck Hassencamps (Marburg 1846) S. 15 Z. 10 „einfeltige“ steht, hat das Straſsburger Original „einfeltigere“.

4) Selbst die Zahl der Holzschnitte ist die gleiche in dem Straſsburger Original und in dem Erfurter Druck, nach dem Hassencamp edierte; vielleicht hatte Wendel Rihel die Platten nach Erfurt geliehen. Die Holzschnitte des Originals kehren wieder in der weiter

III.

Der kürzere Straſsburger Katechismus konnte einfach durch andere Kirchen adoptiert werden. Er war ein rechtes Kirchenbuch. Anders steht es mit den Katechismen Matthäus Zells, des ältesten evangelischen Predigers von Straſsburg. Sie haben durchweg ein stark persönliches Gepräge. Wie es scheint, begann er erst nach dem offiziellen groſsen Katechismus seine schriftstellerische katechetische Arbeit. Ein Freund von Luthers Anordnung der Hauptstücke, veröffentlichte er zuerst im Jahre 1535 eine ziemlich dickleibige Erklärung der zehn Gebote, die zwei Jahre später, mit einer Auslegung des Vaterunsers verbunden, in kürzerer Fassung erschien. Die im folgenden beschriebene groſse Ausgabe war Ernst nicht begegnet.

[1] Frag vnd Ant= | wort inn den Zehen ge= | botten / zů der selbi= | gen erklärung | für die Kin= | der / Durch Mat= | theum Zell / Pfarrherr | im Münster zů Straß= | burg. || ¶ Getruckt zů Straß= | burg / bey Jacob Frŏ= | lich / Añ. M.D. | xxxv. [Titel mit vier Leisten umrahmt.]

Am Schluſs (l. bedruckte S.) nochmals Angabe des Druckorts und des Druckers.

8^0; Bog. [1] A—G je 8 Bl.; keine Paginierung, l. S. frei; in Eſslingen (602).

Nach der Vorrede haben Zell und seine Helfer sonntäglich die Kinder aus den zehn Geboten berichtet. Um da dem eigenen Gedächtnis, das schon etwas nachlieſs, zu Hilfe zu kommen und auch für den Fall, daſs seine Helfer den Unterricht allein erteilten, einen einheitlichen Lehrgang zu gewährleisten, hat er die Fragen, die er zu stellen pflegte, in eine bestimmte Form gebracht.

Mit der Geschichte vom reichen Jüngling beginnend, leitet Meister Matthis zum Zehngebot über. Die Abgrenzung

unten beschriebenen Laienbibel. Nur ein erheblich kleinerer Schnitt, der bei der zweiten Bitte das Pfingstereignis darstellt — Maria im Mittelpunkt —, begegnet in der Laienbibel nicht wieder; dieser kleine Holzschnitt war wohl anderswoher entlehnt. — Hassencamp S. 10 spricht wohl irrtümlich von Kupfern des Erfurter Druckes.

1) Deutsche Typen; bei der Jahreszahl M und D gotisch.

der zehn Gebote ist dieselbe, wie in dem offiziellen kleinen Katechismus. Die Form ist ebenfalls die biblische nach Exodus XX., nur daſs sie sich bei Zell mehr der Übersetzung Luthers nähert. Einige Reminiscenzen an Luthers Katechismus fallen auf. An den kleinen Katechismus erinnert eine Stelle beim ersten Gebot; es wird betont, daſs man den Beschluſs sehr wohl auch auf alle Gebote beziehen könne; beim siebenten [1] Gebot wird deutlich auf den groſsen Katechismus des Wittenberger Reformators angespielt.

In dem Buche über das Glaubensbekenntnis, auf das H. J. Holtzmann nachdrücklich aufmerksam gemacht hat [2], liegt begreiflicherweise zur Eruierung der eigentümlichen Theologie Zells eine reichere Quelle vor, als in der vorliegenden Schrift. Immerhin wird man zu seiner Gotteslehre auch hier einiges Material finden. Von den Menschen „laſst sich gott nit augenscheinlich sehen“. Adäquate Gotteserkenntnis ist ihnen versagt; sie sind angewiesen auf die im Glauben sich erschlieſsende „tunckele erkantnüſs“. Das augenscheinliche Ansehen Gottes aber wird eitel Wonne und Freude und das ewige Leben sein; eine Stelle aus dem hohenpriesterlichen Gebet des Herrn [3] soll dies belegen: das ist das ewige Leben, daſs man dich sehe und den du gesandt hast. Die Verwendung dieses Spruches in diesem Zusammenhange ist nicht gerade der johanneischen Theologie gemäſs. Vollends aber dürften heutige Theologen erstaunen, daſs auf die folgende Frage Jesus Christus nicht einmal erwähnt wird: mögen wir vns aber nit etlicher mossz inbilden, was doch got sey? Danach antwortet der Jünger, man könne sich auf dreierlei Weise Gottes Wesen einigermaſsen vorstellig machen.

1) so wir vns inbilden etwas, von dem alles ist, vnd es von niemans, sonder von ihm selbs ewigklich ist.

2) so wir vns inbilden etwas, durch das alle ding inn irem wesen vnd ordnung erhalten vnd geregiert werden, wie wir das

1) In dieser Darstellung brauche ich die uns geläufige lutherische Zählung, welche die Straſsburger nicht anwenden.

2) Zeitschrift für praktische Theologie XVII (Frankfurt a. M. 1895), S. 112 ff. 265 f.

3) Joh. 17, 3.

4) A V.

sehen im hymmel, erden vnd allen creaturen, wie sye so ordenlich von anfang inn irem wesen vnd ordnung gon vnd beston.

3) so wir vns inbilden das ôbrist best gůt, von dem alles gůt ist, darzů allem, das da lebt, speyß, narung vnd alles gůts widerfert. Wann (= denn) auch eben darumb hat er hymmel vnd erdtrich erschaffen, dz er vns seiner gůter teylhafftig machte, auff das wir vns der waren ewigen gůter weiter darinnen vertrôsteten.

Der Freiburger Magister der Philosophie verschmähte also auch philosophische Vehikel nicht; Gott ist ihm das absolute Sein, der ewige Regierer der Welt und die absolute Güte. Es ist jammerschade, daſs wir über Zells Bildungsgang so wenig wissen. Wir würden sonst das Verhältnis des selbständigen und gründlich durchgebildeten Mannes zu Butzer und seinen Genossen besser verstehen.

Einiges sei noch herausgehoben. Die Wunder, die im Zusammenhang mit mittelalterlichem Kultus und Aberglauben wirklich geschehen, werden „nit auſs gotts gnaedigem vnd wolgefallenden, sonder auſs seinem verhengten willen“ abgeleitet. Die Astrologie, welche Zell nicht ganz abzulehnen vermag, ist doch bedenklich, weil viel Unglaube mit unterläuft, und die Ausführungen darüber gipfeln in dem verständigen Grundsatz:

darumb solten wir inn rechtem fürnemen vnser gegebnen mittel mit vernunfft vnd in seinem [Gottes] namen brauchen, darnach in lassen walten . . .[2].

Die Lektüre dieses Zellschen Katechismus gewährt einen eigentümlichen Reiz. Man sieht den von Tausenden verehrten 58jährigen Mann vor seinen Kindern. Wie wuſste er den kindlichen Ton so fein zu treffen! Beim dritten Gebot fragt er z. B., ob denn Gott von seinem Schöpfungswerk müde geworden sei, worauf der Schüler antwortet:

neyn, wann gott schafft nit mit arbeyt, sonder mit seinem ewigen wort, wôlchs, so bald er spricht, dz etwas werde, so ist es von stund an[3].

---

1) A VIII, vgl. Ernst S. 86.
2) B II.
3) D [I].

Er konnte ungemein leicht verständlich sein. Welche volkstümliche Kraft offenbarte er zu Zeiten in Gleichnissen! Ein Bürger kann sich wohl ungehorsam beweisen gegen seine Oberherren; sie bleiben aber seine Oberherren; die Strafe beweist es schliefslich. So ist auch das Verhältnis ungehorsamer Menschen zu Gott.

Man ahnt die kraftvolle Persönlichkeit des Münsterpredigers, wenn er dem Jünger betreffs der Weiber, die in üppiger Tracht ihresgleichen suchten, sagen läfst:

ja, bedåchten sye auch, wie übel man inen drumb redt, so sye wenen, man lob vnd rhûm sye, auch wie ein stinckender schelm vnd madensack sie bald werden mûssen, es würd inen der mûtwill mit den zerhackten, zerfåtzten, gereyfften, üppigen kleyderen zergon [1].

Aber etliche darunter seien von Adel, wendet der Meister ein. Ihren Adel, antwortet der Schüler, sollten sie erzeigen mit tugendreichem Leben den Armen gegenüber, nicht mit zerfetzten und zerhackten Lumpen! So aber wird der Adel ihnen vor Gott nicht viel gelten; sie werden hart zur Rechenschaft gezogen werden, dafs sie besser einen Mühlstein am Halse gehabt hätten!

Den Fürkauf mit der gewinnsüchtigen Verteuerung der Waren verurteilt er als eine teuflische Dieberei und Räuberei, wenn er auch zugiebt, dafs manchmal bei grofsem Angebot und geringer Nachfrage Aufkäufer nötig sind. Sie sollten auch beim Wiederverkauf einen ziemlichen Gewinn davon haben, doch übermäfsiges Hochtreiben der Preise vermeiden.

Die Wucherer, welche die armen Bauern bedrängen, werden recht ausführlich vom Meister geschildert Der Schüler mufs sie dann verurteilen:

es seind ertzdieb vnd reuber, die des irrdischen galgen nit wert seind, dieweil man gemeynklich dran zůr såligkeyt bûsset, sonder des hellischen galgens inn ewiger verdamnüß [2].

Pacht- und Mietsverhältnisse können als sittlich berechtigt gelten, doch müssen gewisse Kautelen aufgestellt

1) E III^b.
2) E VII^b.

werden, welche eine unbillige Ausnutzung verhindern würden. Für den Geldverkehr will Zell einen möglichst niedrigen Zinsfuſs; auf keinen Fall solle man mehr, als nach der gemeinen Ordnung vier oder fünf vom Hundert, nehmen. Denen, die bisher sechs bis acht oder mehr Prozent verlangt haben, wäre die Herabsetzung des Zinsfuſses anzuraten. Der leitende Grundsatz, den der Schüler ausspricht, ist dieser:

ich sag . . . ye minder vom hundert genommen werd, ye billicher [1].

Zell fürchtet sogar, mit dem allen bereits mehr, als recht sei, zugelassen und dem Miſsbrauch Thür und Thor geöffnet zu haben. Auf des Meisters Frage, ob er nicht mehr billiger, d. h. sittlich zulässiger Zinse anzeigen könne, antwortet der Jünger:

nit fast wol, auch ist zů besorgen, ich hab mit dem zů vil nachgelassen; wann man mag leicht ein wenig erlauben, so nimpt das falsch aug drey mal so vil selbs zů. hab mit mir als mit einem jungen für gůt vnd disputiers weiter mit den gelerten [2].

Mit aller nur wünschenswerten Offenheit wird gegen den Miſsbrauch der geistlichen Güter geeifert, sei es nun, daſs die pensionierten Pfaffen, Mönche und Nonnen oder die Weltlichen sich deſs schuldig machen. In letzterem Falle ist es ebenso Diebstahl,

als wans ein dieb oder rauber dem andern stilt oder abjagt, dieweil sölliche gůter nit zů weltlichem brauch, ich geschweig misszbrauch, sonder den armen vnd gotts händel mit zů fürderen, gehören. Darumb sorg ich, es werd noch hart gebůßt werden. drumb seyen billich fürsten, herren vnd stett gewarnet, es solt inen wol das ir auch vnschützig machen, wie dann die gemeyn sag vor langem gewesen vom pfaffengůt etc. [3].

Der Jünger soll danach noch berichten von der feinen Art, wie die Gerichtspersonen in ihrem Amte stehlen. Er lehnt es aber ab:

ich thůn es nit gern, wann es möcht mir gan, wie es dir ein mal gienge, da du das maul zů weit auff thättest, vnnd man

1) E VIII^b.
2) F I.
3) F II^b.

dir libellos famosos, d. i. schmachbrieff, an die münsterthür schlůg vnd hin vnd hår legte vnd zů hauß schickte etc., du weysts noch freylich wol.

Des Lehrers Antwort lautet:

ia wol weyssz ichs, es ist inen aber als verzigen. es seind auch seidthar etliche, die darzů geholffen haben, mein gůtten freund etc. vnd hoff darzů auch frumm worden.

Zu scharfem, furchtlosem Urteil wollte Meister Matthis die heranwachsende Jugend erziehen. Die jungen Protestanten sollten, nachdem sie gelernt hatten, mit dem ewig gültigen Maſsstab von Gottes Gebot die irdischen Verhältnisse zu messen, den bestehenden Ordnungen gegenüber eine kritische Stellung einnehmen.

Es haben inen die gewaltigen selbs vil gerechtigkeyten gemacht vnd machens tåglich, deren vil vor gott eitel raub vnd diebståll seind. Gott wôlls bessern [1].

Und wir sahen, das Bewuſstsein eines möglichen Konfliktes wurde den Schülern eingepflanzt. Gewiſs war das eine charaktervolle Weise kirchlichen Unterrichts. Ebenso gewiſs aber wird der Rat von Straſsburg daran nicht minder, als an Zells Predigten, manches auszusetzen gehabt haben.

IV.

Wohl mehr, als in den anderen Straſsburger Katechismen, finden sich in Zells Arbeiten, wenn freilich auch hier nicht gerade häufig, biblische Geschichten verwendet. Sie wurden doch vermutlich zu jener Zeit, da man sich in die Bibel zu versenken wuſste und ungeahnte Schätze heben lernte, in gröſserem Maſse verwertet, als Ernst anzunehmen geneigt ist. Die Straſsburger konnten dabei in der Bahn weitergehen, die der ehemalige Karthäusermönch Otto Brunfels [2] gewiesen hatte. Selbst in dem kleinen offiziellen Katechismus finden sich Spuren der Berücksichtigung der biblischen

1) F III^b.

2) Er hätte in der dritten Auflage der theologischen Realencyklopädie wohl mehr nach seiner kirchlichen Stellung gewürdigt werden können.

Geschichte im Unterricht. Es wurde ermahnt zum Auswendiglernen der Leidenshistorie des Herrn; bei der fünften Bitte wurde auf das in dem zugehörigen Bilde verdeutlichte Gleichnis vom Schalksknecht verwiesen.

Ein hervorragendes Dokument umfassender Wertschätzung der biblischen Geschichte im evangelischen Strafsburg ist die Laienbibel von Wendel Rihel. Ein Exemplar derselben ist durch einen glücklichen Zufall in der Memminger Stadtbibliothek erhalten geblieben.

[1] Leien Bibel/ | jn deren fleissig zů sa= | men bracht sind | Die Fürnemere Historien | beder Testament/ mit jren | über gesetzten Sum̄arien. || Für die einfaltigen Leien vnd ju= | get/ auch Maler vnd Bildwür= | cker der drunder gesetzten rei= | men halben. || Strasburg bei Wendel | Rihel. | M. D. XL. [Der Titel ist umrahmt: unten Christus am Kreuz, inmitten der Schächer; oben der mit der Kreuzesfahne dem Grabe entstiegene Heiland, unter dessen Füfsen der Drache der Sünde sowie der Tod liegen, dazu die Umschrift in grofsen lateinischen Buchstaben: Confidite ego vici mundum. Io. XVI; rechts Paulus, das Titelschild haltend, links Petrus darauf weisend.]

Der zweite Teil: Der leien Bi | bel ander theil/ dar | in̄ figuren aus | Den vier Euangelisten | Der Apostel geschicht/ vnd | Der Offenbarung Jo= | hannis. || M.D XL. [Der letzte Punkt im Original etwas unter der Zeile. Der Titel ist mit demselben Rahmen geziert, wie beim ersten Teil.]

Auf der letzten, sonst freien Seite Wendel Rihels Verlagszeichen.

8^0; Bog. [1] A—D (1. Teil), E—M (2. Teil), je 8 Bl., keine Paginierung, 1. S. des ersten Teils frei; Bl. A_{II}f. Wendel Rihels Vorrede, S. E_{II} desgl.; in Memmingen (9, 1, 4).

In der Vorrede dieses biblischen Bilderbuches mufste sich der Herausgeber noch gegen den Vorwurf verwahren, dafs mit seinem Buche Abgötterei getrieben werden könne. Der erste alttestamentliche Teil enthält 57, der zweite neutestamentliche Teil 130 Holzschnitte [2], die uns zum Teil bekannt sind aus dem Katechismus des Jahres 1537. Einige derselben werden wiederholt dargeboten, z. B. bei den zehn Geboten und dann bei entsprechenden Geschichten. In der

1) Deutsche Typen, die Ziffern römisch.

2) Meistens ungefähr 7 cm ins Quadrat.

Regel steht über den Bildern eine kurze Inhaltsangabe des betreffenden Bibelabschnitts, möglichst in Worten der heiligen Schrift, nebst Hinweis auf die Bibelstelle; darunter steht in vier Zeilen eine gereimte Inhaltsangabe. Die Verse taugen meistens nicht viel; aber sie werden trotzdem ihren Zweck erfüllt haben. Als Beispiel diene die Versifizierung des ersten Gebots.

ich bin allein dein gott vnd herr
kein gôtter solt du haben meer
du solt mir gantz vertrawen dich,
von hertzengrund lieben mich.

Hinsichtlich der Bilder bemerkt Wendel Rihel, sie seien „von hohen Meistern gerissen". Ich habe keinen derselben ermitteln können; aber ein Vergleich mit einem gleichzeitigen ähnlichen Buche zeigt, dafs Wendel Rihel sein Möglichstes gethan haben mufs. Im Jahre 1541 erschien nämlich Luthers kleiner Katechismus illustriert bei Valten Schumann in Leipzig; die Holzschnitte indes, mit denen er geziert ist, werden an künstlerischem Werte weit übertroffen von denen der Strafsburger Laienbibel. Im ganzen machen die letzteren den Eindruck einheitlicher Komposition, wenn sich auch wohl mehrere Gruppen unterscheiden lassen werden. Die protestantische Tendenz spiegelt sich besonders klar in dem Bilde zum dritten Gebot [1].

Fast überall in diesen Bildern zeigt das sechzehnte Jahrhundert behaglich seine Sitte und Lebenshaltung. Der kranke Jakob im Sterbegemach und der Wandersmann Moses, wie er sich die Schuhe auszieht, nachdem er Stab und Ränzel beiseite geworfen, sind Belege für diese Art der damaligen deutschen Kunst. Man übersehe auch die Schriftgelehrten

1) Aus dem Rahmen, in den die anderen Bilder hineinpassen, fällt die steife Darstellung des Pfingstereignisses ganz heraus. Maria (ebenso, wie die Apostel, mit dem Heiligenschein) bildet den Mittelpunkt! Auch in der Gröfse (etwa 8 × 6 cm) unterscheidet sich das Bild von den anderen; da es höher ist, fehlt auch die Inhaltsangabe darüber. Es dürfte sicher anderswoher entlehnt sein; wahrscheinlich stammt es aus einer älteren Gruppe. Auch zu dem Katechismus vom Jahre 1537 hatte Wendel Rihel keinen passenden Holzschnitt für das Pfingstwunder sich verschaffen können (s. o.).

und Pharisäer nicht, welche als Magister und Scholaren erscheinen. Das Bild des Sämanns ziert ein deutsches Bauernhaus und deutsche Bäume.

Manches mag nicht glücklich sein. Öfter ist entschieden zu viel auf ein Bild zusammengedrängt. Auch kommen wohl zuweilen dieselben Motive in besseren und schlechteren Ausführungen vor [1]. Doch hat gewifs die Straſsburger Laienbibel an ihrem Teile dazu beigetragen, ihr eigen Sprüchlein wahrzumachen:

das euangelisch garn
keinen menschen lasset farn.
die prob zů letst gar streng beschicht;
weislich du dich darzů richt!

1) Zum Beispiel C III und C.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

1. *Bousset,* Beiträge zur Geschichte der Eschatologie (Schluſs) 261
2. *Drews,* Über Wobbermins „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens“ I 291
3. *Priebatsch,* Staat und Kirche in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters (Fortsetzung) 329
4. *Tschackert,* Die Vorarbeiten der Göttinger Kirchenordnung und der erste Entwurf eines lutherischen Ordinationsgelübdes aus dem Jahre 1529 366
5. *Hubert,* Strafsburger Katechismen aus den Tagen der Reformation 395